

RESUMEN PIÑERO ORIGENES CRISTIANISMO

La consecuencia respecto al libro de Dunn (Jesús recordado) que comentamos puede ser: en todo el “Jesús recordado” –deducido a base de un estudio crítico de la Fuente Q, que puede tener un sesgo independiente, no paulino; y de los cuatro evangelios, que son “paulinos”, más adicionalmente en algunos casos el Evangelio gnóstico de Tomás, cuya base es la tradición sinóptica- **habría que tener en cuenta la posibilidad de un “tinte” de corte reinterpretativo paulino en casi todos esos recuerdos.**

Me parece claro hoy que casi todos los investigadores aceptan un hiato, es decir, un salto teológico entre Jesús y Pablo, hiato que se intenta explicar de alguna manera como que la vida de Jesús, de una manera implícita y bien considerada, daba pie a esa interpretación paulina (“cristología implícita”). Otros investigadores –normalmente no confesionales e independientes- no suelen aceptar la “cristología implícita” y explican el hiato de diversos modos, normalmente acogidos a la idea de que Pablo reinterpreta a Jesús gracias a su revelación personal (Epístola a los Gálatas sobre todo).

Mi posición personal va más bien por esta última línea. Me parece evidente el hiato existente entre Pablo y Jesús. Y me parece también claro el esfuerzo gigantesco de “Marcos” y sus sucesores por presentar la “vida” (al menos la pública) de Jesús de tal modo que el Cristo paulino transparezca a través de los hechos y dichos de esa vida (recogidos con bastante honestidad, incluso material que les incomoda y les fastidia teológicamente).

Veo también con claridad cómo **Marcos y sus sucesores corrigen al maestro Pablo haciendo ver a los fieles que no sólo importan la muerte y resurrección de Jesús como hechos salvadores: también la vida y dichos de Jesús son salvíficos.**

Creo que todo este conjunto de perspectivas deben servir de base para valorar la contribución de **James Dunn en su obra “Jesús recordado”, que debería ser más bien “Jesús recordado y reinterpretado”.**

Dijimos en la postal anterior que es **muy dudoso –diría que falso- que hubiera un solo cristianismo al principio, tras la muerte de Jesús** y que puede uno formularse la pregunta siguiente, con palabras del mismo Dunn: “¿Es el cristianismo del Nuevo Testamento simplemente el depósito de esa única forma de un cristianismo primitivo (y añadido: por hipótesis, el auténtico) o bien perduró y/o se impuso a formas rivales cristianas?” (p.31).

Junto con James Robinson y Helmut Koester (*Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* = “Unidad y diversidad en el Nuevo Testamento: examen del carácter de la cristiandad más primitiva”; SCM, Londres 1977; 2ª ed. 1990) **opino que la segunda alternativa es la correcta, de acuerdo con mi postal anterior.**

Y ahora vayamos a una visión del contenido del “Jesús recordado”.

La primera parte consiste en una reflexión metodológica sobre cómo acercarse al Jesús histórico y a la unión de ese Jesús con el Cristo de la fe. Lo más importante de este repaso de la historia de la investigación se halla, en mi opinión, en la tesis de Dunn acerca del Jesús histórico: propiamente hablando no es alcanzable este Jesús a través de las fuentes que poseemos. La cuestión del Jesús histórico puede asemejarse al resultado de una operación con una cebolla: a base de quitarle capas y capas y capas no se llega a un núcleo de la cebolla en sí, sino que te quedas sin cebolla. El Jesús histórico no es separable del Jesús recordado. Y éste es el que afecta a la fe.

En mi opinión, esta postura de Dunn es muy discutible y el pedestre pero ilustrativo ejemplo de la cebolla no es válido: todo el empeño de casi toda la investigación independiente sobre Jesús intenta mostrar que es posible.

La segunda parte sostiene, consecuentemente, que sólo es posible acceder a Jesús a través de los Evangelios. En este apartado, Dunn estudia las fuentes sobre Jesús; la tradición y la cuestión de Jesús como fundador, o no, del cristianismo; el contexto histórico: el judaísmo en la época de Jesús, en concreto el judaísmo galileo. Quizá lo más importante de esta sección sean las aclaraciones en torno a las “suposiciones engañosas acerca del ‘judaísmo’”, y el moderado optimismo manifestado en que cabe esperar un cierto éxito a través de una búsqueda de Jesús por medio de la selva de tantas fuentes a veces dispares. Esta postura no es contradictoria con lo expuesto anteriormente. Siempre será un Jesús recordado que es en el fondo el único Jesús accesible, según el autor.

La quinta parte, “La culminación de la misión de Jesús” trata de la muerte y resurrección del Nazareno. Este último tema es difícil desde el punto de vista de un historiador, puesto que la resurrección –no comprobable ni repetible empíricamente– no parece que pertenezca al ámbito de la historia. J Dunn, del que pienso que es fervoroso creyente anglicano, muy cercano a posiciones católicas, se muestra muy prudente en este último punto. Cito su conclusión que interpreta la resurrección de Jesús como “metáfora”:

“Como admite también **Pannenberg, difícilmente se puede evitar el recurso a la categoría de ‘metáfora’ para definir el concepto de resurrección**. Ha quedado señalado que la metáfora es el poder de redescubrir una realidad inaccesible a la descripción directa (P. Ricoeur), o bien una ‘realidad que describe sin pretender ser directamente descriptiva’ (M. Soskice). Esto no lo tienen en cuenta quienes pretenden ver la resurrección de Jesús como un medio de expresar algo distinto, que pueda decirse más fácilmente y con menos embarazo intelectual que ‘Dios resucitó a Jesús de entre los muertos’. Porque decir que la ‘resurrección de Jesús’ es una metáfora equivale a reconocer que tal frase expresa algo que de otro modo no podría ser dicho”.

La conclusión del libro comienza resaltando la importancia de **prestar más atención desde ahora en adelante a los modos de la tradición oral** tal como se ven reflejados en los Evangelios y pueden deducirse de un análisis crítico-literario de ellos.

La vuelta al estudio de la tradición oral sobre Jesús se justifica –según Dunn– por el fracaso de las excesivas esperanzas que se habían depositado en los métodos histórico-críticos, protagonizados sobre todo por la filología-teología alemana desde principios del siglo XX (= método de “Historia de las formas”: Martín Dibelius y Rudolf Bultmann).

Se creía que los estudios de historia sobre Jesús iban a ofrecer un elenco de “hechos objetivos” e irrefutables sobre el personaje. Pero las críticas que se han realizado a los resultados de esta investigación han demostrado que tales “hechos irrefutables” sobre Jesús se han tornado huidizos e ilusorios, según Dunn.

Observación por mi parte: sólo en parte es cierto lo afirmado hasta aquí. No cabe duda de que se ha ido construyendo a partir de Dibelius-Bultmann (y desde mucho antes: ellos se fundaron sobre las observaciones a cerca de los Evangelios de decenas de estudiosos del siglo XIX) un consenso cada vez más firme sobre lo que “no era ni podía ser Jesús” y sobre los rasgos más seguros de su figura, sus hechos y sus dichos. Un consenso hasta hoy que invade incluso las obras de los autores más confesionales y que se construye a pesar de la lluvia de críticas.

Observación por mi parte: lo dicho por Dunn parece sensato y respetable. Pero me temo que en el trasfondo de este pasaje transcrito se oculta una cierta propensión a olvidar que en el caso de los Evangelios hay que proceder con una cautela muy activa:

los autores evangélicos parten de una posición intelectual de fe absoluta en Jesús resucitado, de la idea de que el Jesús de la historia es el Hijo real de Dios. Por tanto sus obras son de "propaganda religiosa" de esa fe y están teñidas por ella.

Dunn acepta con algunas reservas, no grandes, los hallazgos metodológicos de la denominada "Crítica de fuentes": acepta que el Evangelio de Juan es una fuente histórica menos fiable que los Sinópticos, pero que puede utilizarse para el fin de reconstruir el "Jesús recordado" comprobando caso por caso su información. La "Teoría de las dos fuentes" (= Mateo y Lucas tienen como fuentes principales a Marcos y a la "Fuente Q") es aceptada por él sin mayores reparos como la más convincente de cuantas se han formulado en los siglos XIX y XX. Ello supone que se deben tener en cuenta las modificaciones de Lucas y Mateo sobre sus fuentes, pues ya no pertenecen al estrato del "Jesús recordado", sino al de sus opiniones personales o la de sus comunidades.

Respecto a los intentos de algunos investigadores de hacer diversas **"estratificaciones"**(= búsqueda de estratos cronológicos diversos) de la **"Fuente Q"** y ver detrás a diversas comunidades cristianas en cada una de ellas, es bastante escéptico Dunn. Estoy de acuerdo con él en que se están obteniendo "conclusiones más rotundas y de mayor alcance de lo que permiten los datos". Así que ¡cuidado también con el uso acrítico de la "Fuente Q".

Dunn no alberga duda alguna de que hay que tener siempre en cuenta para todo estudio histórico sobre Jesús **la debida consideración al carácter del judaísmo de la época** y a las circunstancias políticas, sociales, religiosas dentro de las cuales Jesús emprendió su misión. También considera Dunn con razón que deben tenerse en cuenta cuantos hallazgos arqueológicos puedan ser interesantes.

Estoy de acuerdo con Dunn en que el empleo de las teorías y proyecciones y generalizaciones sociológicas deben tenerse también en cuenta a la hora de elaborar la imagen de Jesús, pero sin darles un valor absoluto.

Seguiremos, pues me gustaría contrastar las opiniones de Dunn en sus conclusiones a su estudio sobre Jesús con los otros investigadores, sobre todo independientes.

La tesis central de James Dunn que fundamenta toda su investigación sobre Jesús es la siguiente:

1)El único objetivo realista para toda "búsqueda del Jesús histórico" es sólo el Jesús recordado, sin añadidos.

5) En este sentido fundamental, la afirmación básica sería la tradición de Jesús **es prácticamente solo** "Jesús recordado".

En apariencia no habría nada que objetar, pero como expuse muy brevemente en mi primer comentario a la obra de este ilustre exegeta, tengo la impresión de que su formulación olvida que la tradición oral es únicamente un fenómeno re-construible y perceptible a través de fuentes escritas –los evangelios- y de las variaciones entre ellos cuando hay temas comunes (que deben explicarse por las discrepancias usuales de la transmisión oral. En otras palabras la tradición oral, el "recuerdo", sólo nos es conocido indirectamente.

Por consiguiente los historiadores no nos encontramos con una tradición oral más o menos pura, sino con una filtrada a través de la mentalidad de los evangelistas, que son verdaderos autores (es decir, que "manipulan" sus fuentes), no sólo meros transmisores, inocuos de la tradición.

En concreto, **creo que puede sostenerse con más probabilidad que cualquier otra tesis** que los evangelistas nos transmiten la tradición sobre Jesús filtrada a través de las lentes que suponen la aceptación en sus líneas más importantes de la interpretación de Pablo de Jesús de Nazaret. Por consiguiente:

A) En algunos casos pueden reflejar dichos y hechos de Jesús que procedan directamente de él, digamos "sin", o con poca, "contaminación", si no afectan a esa visión básica paulina sobre Jesús que ellos aceptan;

B) En otros, y a veces, reflejan dichos y hechos de Jesús encuadrados en un marco conceptual determinado, que me parece -como insisto- fundamentalmente paulino.

Veamos un caso determinado como ejemplo. El **concepto de la salvación del ser humano** según Jesús de Nazaret, rescatado de los Evangelios en los casos en los que puede transmitirse una tradición oral sobre Jesús que hemos llamado A):

Me parece que la salvación, según Jesús de Nazaret, era cualquier tipo de vida y pensamiento que estuviera ligado a una situación de pecado contra la "Alianza"

Jesús, como el judaísmo piadoso de su momento, esperaba que la relación entre Dios y el hombre, deteriorada por el pecado, había de cambiar por una acción de Dios al final de los tiempos. Esta intervención divina sería la que instaurase el Reino de Dios sobre Israel en el futuro

convertirse, según Jesús de Nazaret, sería apartarse del pecado y tornarse hacia Dios volviendo a cumplir plenamente la Ley en su esencia, en su profundidad, tal como él, Jesús, la explica y aclara, por ejemplo en el Sermón de la Montaña.

Sin embargo, a través de otros estratos de los mismos evangelios de los que puede obtenerse la noción de la salvación que acabamos de exponer, se sobreentiende que el concepto de la salvación del ser humano ha cambiado una vez que ha llegado la plenitud de los tiempos, que Jesús ha venido sobre la tierra y que ha aceptado el sacrificio de la cruz, impuesto por la voluntad de su Padre.

Tal concepto, nuevo, sería el siguiente:

1. La humanidad está en una condición desesperada y sin remedio por el pecado: es enemiga absoluta e irreconciliable de Dios. Por sus propias fuerzas no puede salir de esta situación.
2. Dios se ha apiadado de la humanidad: ha hecho que su Hijo (con mayúscula, pues en su humanidad deja traslucir de algún modo su Divinidad) se encarne en un cuerpo humano.
3. Este salvador/redentor muere violentamente en la cruz, conforme a un plan divino querido por la divinidad desde toda la eternidad.
4. El salvador crucificado resucita, lo que confirma su divinidad e inmortalidad.
5. La muerte del salvador es un sacrificio expiatorio, vicario por los pecados de la humanidad. Pero los efectos de esta expiación sólo se hace efectivos en aquellos que tienen fe en el significado y eficacia de esa muerte redentora.
6. los que aceptan por la fe al mesías salvador y su sacrificio reciben la promesa efectiva de participar en su resurrección y en la inmortalidad.

Como se ve, parece que no se puede negar que **hay un cambio muy notable entre la concepción de la salvación del ser humano de Jesús de Nazaret –insisto: tal como se deduce de la lectura crítica de los Evangelios- y la que presenta también el conjunto de los Evangelios mismos y con la misma fuerza.**

Y las dos concepciones se transmiten igualmente a través del recuerdo de los dichos y hechos de Jesús.

Una, pienso, es propia del Nazareno y no ha recibido ninguna reinterpretación, puesto que es puramente judía; otras –según los mismos Evangelistas- sería propia también de Jesús, pero pienso que ha recibido una reinterpretación, paulina en concreto .

Éste es sólo un ejemplo, pero que vale para la reflexión del conjunto. Por ello, no puedo estar de acuerdo con la formulación de James Dunn de que la tradición sólo transmite el “Jesús recordado”. **Pienso, pues, que transmite ciertamente al Jesús recordado, pero también al Jesús reinterpretado....** ¡y no siempre en el sentido que se puede presumir que era el originario del Nazareno!

siempre he sostenido –con muchos investigadores- que esa concepción fundamental de la salvación del ser humano que se trasluce de los Evangelios, en el fondo la toma el conjunto de los cuatro evangelistas canónicos, incluido el Cuarto, de Pablo de Tarso. Lo que no me parece del todo acertada es la siguiente afirmación de Dunn:

“Una y otra vez los temas y aspectos característicos de las distintas tradiciones muestran haber sido establecidos sin ninguna influencia de los acontecimientos pascuales y, por tanto, probablemente con anterioridad a ellos” (p. 991).

Este punto de vista de Dunn me parece difícilmente sostenible porque los temas principales de la tradición –Jesús mesías; Jesús hijo de Dios, Jesús, Hijo del Hombre; el sentido de la muerte de Jesús- dependen de un modo radical, en mi opinión de la fe pascual de los discípulos.

Sintetizaré brevemente mi pensamiento, que por otra parte pienso que es conocido:

A pesar de su muerte desastrosa en cruz, muchos de ellos se reunieron en Jerusalén después de su muerte –¡en la boca del lobo!- y decidieron seguir cultivando su recuerdo y seguir su obra. Tenían un poderoso motivo para sentirse unidos una vez superado el período de dudas: ¡Jesús estaba vivo! ¡Había resucitado! ¡Jesús vivía entre ellos! ¡Dios lo había vindicado! Pero era necesario explicarse por qué habían ocurrido cosas en apariencia tan terribles. Había que replantearse la vida sin el Maestro, o mejor con su sola presencia espiritual. Había que fundamentar de inmediato por qué ellos, sus antiguos seguidores, se reunían en torno a la figura de alguien al que la gente de fuera creía un vil ajusticiado por el poder de Roma.

Una vez que esta creencia en la resurrección del Maestro Jesús se hizo sólida y fuerte, sus seguidores comenzaron a intentar aclararse a ellos mismos y a los demás por qué había ocurrido todo lo que había pasado. Para explicarlo no tenían otro medio que ir a las Escrituras sagradas, lo que hoy llamamos el Antiguo Testamento, Escrituras aceptadas por todos, y buscar en ellas si Dios podía revelarles con su lectura alguna razón de tanta aparente sinrazón.

Así fue cómo empezaron los primeros discípulos de Jesús el mesías a **hurgar en los textos de la Ley, los Profetas y los Salmos** para encontrar algo que explicara la vida, muerte y resurrección de aquél, con la idea de que si Jesús era el mesías habría pasajes en la Escritura sagrada sobre él, pues en ella había anuncios sobre el enviado de Dios, el que “iba a venir”.

La **primera tarea** de la reflexión del grupo fue dar una aclaración plausible al escándalo de la horrorosa muerte en cruz de Jesús; es decir, las primeras indagaciones teológicas del grupo tuvieron como fin explicar este tremendo fracaso... La única aclaración debía estar en los planes de Dios, ignorados hasta el momento, pero éstos tenían que poder vislumbrarse en su Palabra.

La única aclaración debía estar en los planes de Dios, ignorados hasta el momento, pero éstos tenían que poder vislumbrarse en su Palabra. Insisto en que por ello tornaron sus ojos a los libros sagrados como lo había hecho Jesús tantas veces. La escena –ideal y programática– que pinta Lucas en el cap. 24 explica claramente este proceso:

Dos de (los discípulos de Jesús) iban a una aldea que dista de Jerusalén sesenta estadios, llamada Emaús, y hablaban entre sí de todos estos acontecimientos. Mientras iban hablando, el mismo Jesús se les acercó e iba con ellos. Pero sus ojos no podían reconocerlo. Y les dijo: “¿Qué discursos son éstos que vais haciendo entre

vosotros...? Le contestaron: ¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no conoce los sucesos en ella ocurridos estos días?. Él les dijo: “¿Cuáles?”. Contestáronle: “Lo de Jesús Nazareno, varón profeta, poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo; cómo lo entregaron los príncipes de los sacerdotes y nuestros magistrados para que fuese condenado a muerte (por los romanos) y crucificado. Nosotros esperábamos que sería él quien rescataría a Israel;...”

Y les dijo: “¡Oh hombres sin inteligencia y tardos de corazón para entender todo lo que vaticinaron los profetas! ¿No era preciso que el mesías padeciese esto y entrar en su gloria?”. Y comenzando por Moisés y por todos los profetas les fue declarando cuanto a él se refería en todas las Escrituras

Lo que Lucas pretende decir en este texto absolutamente revelador es que los seguidores de Jesús vieron que la solución al misterio de la muerte ignominiosa en la cruz estaba en verdad en la Biblia..., aunque sólo si se leían de nuevo rectamente sus textos gracias a la inspiración del Espíritu del Jesús viviente.

De este modo todo lo que en concreto –en este caso- se transmita sobre la pasión de Jesús **se hará desde ese punto de vista que es absolutamente el de la fe pospascual.**

sólo se recuerda a Jesús desde la fe en su resurrección. Me parece que no existe esa pretendida independencia de la formación de "recuerdos" de Jesús independiente de la fe postpascual.

Creo que hay, por lo menos, otros **dos pasajes ilustrativos** en el Nuevo Testamento que nos indican cómo la fe postpascual fue la que gobernó desde muy pronto –si es que se debe admitir que hubo un momento en los inicios en que pudo no ser así, pero fue muy breve- el recuerdo de los hechos y dichos de Jesús. Parece además natural que fuera así, puesto que al principio los fieles a Jesús estaban convencidos de que su venida definitiva a cumplir totalmente con al misión de mesías que le había atribuido el Padre, sería inmediata.

Para mí el mayor argumento de que esto pudo ser así es la venta masiva de bienes (véase en especial el capítulo 5 de los Hechos de los apóstoles) de los miembros de la comunidad y su dedicación plena a la oración y la espera, sin trabajar. Pienso que albergaban la esperanza de que con el dinero conseguido tendrían bastante para vivir hasta que llegara Jesús definitivamente.

El primer pasaje es de los Hechos de los apóstoles –**el episodio de Felipe que bautiza al eunuco etíope, 8,26-40**- que señala que la entrega a la misión fue una tarea muy temprana de los judeocristianos helenistas (pienso que los miembros de la iglesia madre de Jerusalén sólo misionaban a sus connacionales judíos y probablemente sólo a los que de algún modo residían en Jerusalén).

“Un ángel del Señor habló a Felipe diciendo: “Levanta y ponte en camino hacia el sur por la carretera que baja de Jerusalén a Gaza, ésta está desierta”. 27 Y se levantó y puso en camino. Y he aquí un etíope eunuco ministro de Candaces, reina de los etíopes, el cual estaba al frente de todo el tesoro real, el cual fue a postrarse a Jerusalén, 28 y estaba de vuelta y sentado en su carro y leía al profeta Isaías. 29 Y le dijo el Espíritu a Felipe: “Acércate y sigue a ese carro”. ...

E invitó a Felipe a que, subiendo se sentara con él. 32 Y el pasaje de la Escritura que leía era éste:

Fui conducido como oveja al sacrificio y como un cordero silencioso ante quien le esquila, de tal manera permanece cerrada mi boca. 33 En su humillación fue negada su justicia; ¿quién describirá su linaje? Porque su vida es arrebatada de la tierra (Is 53, 7 y s).

34 Como respuesta dijo el eunuco a Felipe: "Te lo ruego, ¿de quién habla el profeta aquí?". 35 Y tras abrir la boca y comenzando por esta Escritura Felipe le dio la buena noticia de Jesús.

Pero es muy claro el **doble principio** que el autor de los Hechos desea ilustrar.

Primero: las Escrituras han profetizado a Jesús, aunque de un modo crítico; La iglesia tiene la clave de la interpretación de las Escrituras.

Segundo: el entendimiento de lo que verdaderamente es Jesús sólo se logra después de la resurrección de éste y tal comprensión se logra a través de la interpretación de esas mismas Escrituras. El recuerdo de Jesús está íntimamente ligado a su interpretación.

Y es muy interesante también cómo los primeros cristianos logran comprender el para ellos misterioso sino de Jesús que debía acabar en una cruz, gracias a los poemas del siervo de Yahvé

Otro pasaje importante a este respecto se halla en el **Evangelio de Juan: 2,19-22:**

Por su parte respondieron los judíos y le dijeron: "¿Qué señal nos muestras, que haces esto?". 19 Respondió Jesús y les dijo: "Destruid este templo y en tres días lo levantaré". 20 Le dijeron por su parte los judíos: "En cuarenta y seis años fue construido este templo, ¿y tú en tres días lo levantarás?". 21 Pero aquél hablaba del templo de su cuerpo. 22 Sin embargo, cuando fue resucitado de los muertos, los discípulos recordaron que decía esto, y creyeron en la Escritura y en la palabra que dijo Jesús.

Obsérvese, en primer lugar, cómo el autor del Cuarto Evangelio alegoriza unas palabras de Jesús que el conoce como perteneciente a la tradición sinóptica de Jesús ("Pero aquél, [Jesús, no hablaba del Templo, sino que] hablaba del templo de su cuerpo). En ámbito de lo religioso, en el mundo antiguo sólo se alegorizaban textos que de algún modo se consideraban ya sagrados. Por medio de la alegoría se extraía el sentido oculto, pero pretendido por el autor divino del texto sagrado, latente en el texto... sólo descubrible por los iniciados.

Segundo: el recuerdo de Jesús sólo adquiere pleno sentido cuando se interpreta a la luz de la Escritura, es decir de ese sentido especial que adquieren por don divino los judeocristianos una vez que han creído en la resurrección de Jesús y se les han abierto los ojos para ver en profundidad lo ocurrido con Jesús.

En conclusión, pienso que quizá sea más acorde con lo que ocurrió en verdad, la afirmación de que los recuerdos de Jesús estuvieron siempre gobernados por la creencia en su resurrección, y por la penetración espiritual que las Escrituras, bien entendidas, daban a cualquier acción o palabras de la vida de Jesús.

Evidentemente, podía recordarse la materialidad de esas acciones o palabras, pero no su sentido profundo. Y lo que nosotros tenemos a través de los Evangelios es no sólo su pura materialidad, sino "datos más interpretación".

De nuevo me reafirmo que la perspectiva de James G. Dunn debe ser completada. ¿Jesús recordado? Si, naturalmente. Pero en los Evangelios: "Jesús recordado y reinterpretado". La tradición oral sobre Jesús **no nos es directamente accesible, sino deducible** a través del análisis de textos escritos que ofrecen no sólo recuerdos, sino teología.

Queremos ir concluyendo, aunque sea parcialmente, con el tema: "¿Se conformó la tradición sin ninguna influencia de los acontecimientos pascales?" en donde estamos discutiendo algunas propuestas, como la de James G. F. Dunn, la de Montserrat Torrents, y otras.

Una de las cuestiones latentes en la metodología expuesta por José Montserrat a propósito de la fiabilidad histórica de las narraciones evangélicas, que él considera legendarias, o bien muy sesgadas históricamente es la siguiente: ¿es también posible que las **circunstancias sociales e históricas que les tocó vivir a los evangelistas conformaran tanto su pensamiento** que nos han transmitido una perspectiva distorsionada sobre el Jesús de la historia?

Y como muchos investigadores sostienen que gran parte del sesgo al transmitir noticias sobre Jesús, o añadir palabras de éste que –según la misma crítica- jamás pronunció, de los autores evangélicos se debe a la influencia sobre ellos de la teología, sobre todo de la cruz, de Pablo de Tarso, es lícito preguntarse: ¿Cómo es posible que la teología de un personaje que probablemente ni siquiera conoció a Jesús en persona, Pablo de Tarso, pudiera influir tantísimo en los futuros escritores evangélicos de tal modo que condicionó su producción literaria-histórica, los que hoy llamamos evangelios sinópticos, más el de Juan, que nutren nuestro conocimiento de Jesús?

Esta pregunta se ha planteado desde los inicios de la investigación crítica del Nuevo Testamento, aunque quizá sea el de Samuel G. F. Brandon, en su obra *Jesús y los celotas*, de 1967, la que lo planteó más agudamente a propósito del Evangelio de Marcos.

Un ejemplo tomado del Antiguo Testamento nos dará la posibilidad de responder tentativamente a la cuestión, que por otra parte hemos intentado poner de relieve cuando, en una postal anterior, hablábamos de la posible influencia del pensamiento paulino en la presentación por parte de los evangelistas de dos concepciones diferentes sobre el concepto de la salvación del ser humano.

El ejemplo es el siguiente: la idea teológica previa sobre la existencia desde siempre del monoteísmo más estricto en la historia de Israel, incluso en sus orígenes más remotos, ha condicionado y modificado la historia, es decir la presentación de hechos más o menos históricos se ha presentado de un modo distorsionado por influjo de la teología.

Luego podremos ver también en otra postal cómo la historia del cristianismo primitivo y de la formación del canon de libros sagrados apunta a que esta tremenda influencia de la teología de Pablo en un sector de los cristianos fue una realidad y que influyó poderosamente en la composición de los Evangelios.

Todos los investigadores del Antiguo Testamento admiten, basándose en la lectura entre líneas de numerosos datos e indicios ofrecidos por los textos mismos que el politeísmo era la usual en el pueblo hebreo desde sus titubeantes inicios (hacia el siglo XII a.C.) hasta la época del exilio en Babilonia (siglo VI a.C.).

todavía debemos esperar un siglo, hasta el VI –momento del Exilio- para que **históricamente se pueda decir que el monoteísmo ha triunfado en Israel.**

Sin embargo, si un lector normal lee la Biblia hebrea, comenzando por los libros Génesis-Éxodo, cuyas historias se desarrollan en tiempos primordiales y antes o durante el siglo XII a.C., obtendrá una impresión muy distinta a la que acabamos de exponer: desde el principio Yahvé aparece el único Dios de Israel adorado por todos..., pero el pueblo es débil y de vez en cuando, por conveniencia, cae en la adoración de otros dioses.

Con otras palabras: la Biblia dice que el monoteísmo más estricto existió desde siempre, desde los orígenes más remotos del pueblo, en Israel, lo cual no es correcto históricamente.

Ante este hecho una conclusión se impone: la fe firme y acendrada en el Dios único, Yahvé, ha determinado decisivamente desde los inicios mismos la redacción definitiva de toda la Biblia que se comienza a hacer en época del Exilio. La Biblia no ofrece al lector una imagen histórica verdadera del absoluto dominio de Yahvé, sino una distorsionada por una idea teológica previa. En vez de representar la realidad politeísta ofrece al lector, desde los orígenes del mundo, una bien diferente: no hay más que un Dios desde siempre, que es Yahvé, y siempre Israel lo adoró como divinidad única..., lo que es históricamente falso.

Así pues, se ha reescrito a fondo todas las antiguas tradiciones, sagas y leyendas fundacionales, y todos los escritos de los profetas se han editado y reorganizado.

Algunos de ellos aparecen ante el lector como la obra de una única figura –por ejemplo, Isaías- cuando en realidad son una composición mixta de al menos 4 profetas diferentes. Todas las historias de los reyes de Israel y Judá fueron reordenadas, y se complementaron con crónicas nuevas a partir de un criterio histórico y teológico que se ha llamado “deuteronomista” porque es el mismo que preside la composición del Deuteronomio. Los redactores hacen que este libro cierre el Pentateuco, la “Ley”, que se presenta por influencia de este libro como obra toda de la mano de Moisés..., lo cual tampoco se corresponde a la historia ni mucho menos.

En una palabra: la Biblia hebrea, que contiene material histórico muy antiguo, del siglo XII a.C. y anterior, aunque envuelto en sagas y leyendas, fue profundamente manipulado en un momento decisivo, en el que se le dio una forma definitiva, movida por una concepción teológica muy clara y determinada de cómo había de entenderse la historia de Israel. El lector moderno, generalmente desinformado, no cae en la cuenta de que una visión teológica ha cambiado el sentido de la historia real. Lo que él tiene en sus manos, la Biblia hebrea, no es pura historia, sino ante todo teología.

. Lo que en realidad se compara son dos situaciones muy similares pues la primera, la visión de la Biblia hebrea, afecta a pocas personas y a poco tiempo: en un momento dado, después del exilio de Babilonia -momento que no podemos determinar con exactitud, pero que se sitúa en torno al siglo V, y que no duró mucho tiempo, una generación no más- un grupo de personas configuró y manipuló todas las sagas y leyendas de la historia de Israel a partir de un punto de vista teológico.

El producto de la manipulación del material previo por parte de un redactor -o una "escuela"- fue la redacción definitiva de un Pentateuco y de un corpus de historias (Samuel-Reyes-Crónicas) que ofreció al lector una historia distorsionada: mucha más teología que historia, como dijimos. La pretendida historia fue el resultado de una idea teológica previa de cómo habían discurrido en verdad las cosas. Por tanto, la tesis es sencilla y comprobable por los datos que ofrecen los documentos mismos: los hechos fueron acomodados a la idea previa por unos últimos redactores definitivos de una gran parte de la Biblia hebrea; la historia que podría estar tras las sagas y leyendas primitivas de Israel fue profundamente manipulada en el momento decisivo en el que se le dio una forma definitiva.

Por consiguiente: este ejemplo de literatura religiosa muestra como posible que la forma en la que se transmiten tradiciones puede estar movida por una concepción teológica clara y determinada, en este caso cómo había de entenderse la historia de Israel: tal historia debía ser rígidamente monoteísta aunque con fallos eventuales del pueblo.

Incluso los filólogos y teólogos católicos admiten este hecho, pues toda la argumentación y los datos para formular la hipótesis están obtenidos de libros de teólogos católicos.

Ahora bien, es preciso insistir en que **tal manipulación no anula la oferta al lector de un buen monto de posibles hechos históricos.** La narración ofrece

simultáneamente dos cosas: teología e historia. La tarea del historiador es separarlas. Y la prueba de que se consigue son los libros científicos en los que se traza la verdadera historia de lo que ocurrió en Israel respecto al monoteísmo desde el siglo XII a.C. hasta poco después de la vuelta del Exilio de Babilonia, historia que se ha extraído de los documentos mismos que nos ofrecen esa teología. Por tanto, los documentos tienen por así decirlo dos “capas” diferenciables: hechos e interpretaciones. La crítica filológica e histórica puede diseccionarlos y separarlos.

La cuestión principal radica en **si eso mismo –o un proceso similar- pudo ocurrir con la tradición que “recuerda” a Jesús.** Naturalmente en menor grado y en menos tiempo. Este es el punto nuclear del problema, y es mérito de la tesis de James D. G. Dunn (“Jesús recordado”) el haberlo planteado de nuevo. Ciertamente su tesis ofrece suficiente materia de reflexión.

La argumentación en el Nuevo Testamento creo que debería empezar por lo siguiente:

- No tenemos acceso directo a la tradición oral sobre Jesús. El documento más antiguo a nuestro alcance sería la "Fuente Q". Pero al ser esta “Fuente” un “documento” puramente reconstruido a partir de textos secundarios respecto a ella, no puede utilizarse directamente para reconstruir a su vez la tradición oral. **No sería metodológicamente sano hacer una reconstrucción a partir de la reconstrucción.**
- Nuestra investigación de la posibilidad teórica del influjo debe buscar en el Evangelio más antiguo. Hay consenso que es el de Marcos, aunque se discuta la fecha exacta de composición. Hay que dilucidar en qué grado es fiel a la tradición oral, o a una tradición que acaba de pasarse a escrito y está en sus inicios; hay consenso en que algunas partes del Evangelio de Marcos se basan en tradiciones ya consignadas por escrito: por ejemplo, una colección de parábolas; o el discurso apocalíptico del capítulo 13 (*Guía para entender el Nuevo Testamento*, p. 329).
- Hay que investigar también en qué grado son plausibles algunas hipótesis al respecto ya planteadas hace muchos años por la crítica. En concreto se han postulado dos importantes, generadas por el análisis y la comparación de los documentos a nuestra disposición:

A. Que la teología del Evangelio de Marcos es paulina.

Si fuere así, habría que preguntarse de nuevo: ¿es plausible que un personaje que probablemente ni siquiera conoció a Jesús en persona, Pablo de Tarso, pudiera influir con su teología y su modo de ver a Jesús en un escritor evangélico de tal modo que condicionara su producción literaria-histórica, los que hoy llamamos “evangelio”, que nutre nuestro conocimiento de Jesús?

B. Que el Evangelio de Marcos, como los demás evangelios, fueron compuestos en circunstancias sociales e históricas muy determinadas.

Si fuere así, la cuestión sería: ¿es plausible que un evangelista conformara tanto su pensamiento a las circunstancias que le tocó vivir (por ejemplo, las circunstancias de los lectores implícitos a los que iba dirigido su evangelio en tanto en cuanto es posible determinarlas) que nos haya transmitido de hecho una perspectiva distorsionada sobre el Jesús de la historia?

La posibilidad teórica de que una idea teológica conforme toda una tradición historiográfica **ha quedado mostrada en la postal anterior:** la idea previa de que pueblo de Israel debió ser monoteísta desde sus mismos orígenes ha conformado y distorsionado toda la tradición anterior al Exilio.

Un inciso: he dicho **“mostrar”** la posibilidad teórica, no “demostrar”. En historia antigua –y éste es el ámbito en el que nos estamos moviendo, ya sea historia de hechos o de ideas y creencias- es muy difícil “demostrar”..., como en general en las ciencias humanas. La mayoría de las veces sólo es posible mostrar que algo es

verosímil o plausible. Éste es el ámbito en el que modestamente debemos movernos.

Hay que investigar **si podemos al menos mostrar que un proceso parecido**, en mucho menos tiempo y a menor escala en algunos ámbitos, ha podido ocurrir con la elaboración de los Evangelios, y en especial con el de Marcos.

Se puede pensar a priori que el “cristianismo” (o judeocristianismo aún) de esos años en los que se compuso el Evangelio de Marcos -último tercio del siglo I d.C.- es muy variado y que, por tanto, es también posible que

a) otras influencias se hayan ejercido sobre el evangelista...,

b) o también es posible que haya sido inmune a las influencias: no hubo ninguna.

Esta última posibilidad parece a priori poco probable, pues está admitido por todos que los evangelios son obras de propaganda, en el buen sentido de la palabra: intentan ganar para la fe en Jesús a sus lectores; están justamente para eso. Por tanto tendrán en cuenta las circunstancias de los lectores a los que se dirigen; por tanto también estarán al menos relativamente condicionadas por esas circunstancias. De lo contrario, serían los evangelios una literatura “suicida”, condenada al fracaso..., y no parece que lo sean. **¿En qué pudieron las circunstancias de los lectores potenciales conformar la obra a ellos dirigidas?**

También está admitido como axiomático, después de tantísimos años de estudios de Historia de la Redacción que los evangelistas, Marcos en concreto, son auténticos autores, no meros transmisores de tradiciones. Y un autor refleja en su obra sus intereses y preocupaciones. En concreto refleja una teología. ¿Cuál es ésta?

Estamos razonando en torno a los posibles condicionantes de nuestro primer garante de la tradición oral sobre Jesús, el Evangelio de Marcos: intento fundamentar mi postura sobre la tradición del Nazareno: no sólo “Jesús recordado”, sino “Jesús recordado e interpretado”... y a veces más interpretado que recordado.

Una primera cuestión en nuestro razonamiento es: **¿en qué pudieron las circunstancias de los lectores potenciales conformar la obra a ellos dirigidas?**

Para responder es necesario a su vez preguntarse -y responder- **quiénes podrían ser los potenciales el caso de Marcos.**

Es difícil poner de acuerdo a la crítica sobre tales lectores potenciales, primero desde el punto de vista geográfico: los investigadores están divididos... y casi es mejor dejar de lado la cuestión, por insegura.

Pero en una cosa están al menos de acuerdo: esos lectores posibles de Marcos no son judíos, pues el autor se cuida de traducir los términos hebreos o arameos que aparecen en el texto y de explicar las costumbres hebreas. Se ve espontáneamente que el Evangelio de Marcos es ya una obra sobre Jesús **para lectores paganos**. Son o bien cristianos que comienzan el camino de una nueva fe desde un paganismo interesado de algún modo previamente por el judaísmo (“temerosos de Dios”), o bien paganos sin más, directamente, que pueden sentir cierta atracción por saber algo de Jesús.

Hay aquí un condicionante: el evangelio debe ser entendible por un pagano y no puede provocar su rechazo. Éstos no pueden sentir hacia el escrito una repulsión inmediata.

Para valorar también otros posibles condicionantes que podría haber padecido el Evangelio de Marcos es necesario también cuestionarse acerca de su **fecha de composición.**

Aquí tampoco hay consenso, pero la diferencia entre los investigadores es pequeña, aunque sustancial:

1. O bien unos pocos años antes del final de la Guerra Judía (70 d.C.) con la aniquilación de la ciudad de Jerusalén y el templo, en torno al 65 d.C.;
2. O bien un poco después, hacia 71 o poco más tarde.

Hoy se va abriendo camino la idea de que la versión de Marcos que conservamos no es la primera edición, sino la segunda –al menos- y para algunos (como Rius Camps), la tercera.

A mi entender esta segunda -o tercera- edición del Evangelio de Marcos, la que tenemos hoy, se compuso después de la catástrofe del 70. Por los siguientes argumentos: la exégesis del capítulo 13 (que reconozco es blandido en uno u otro sentido por los dos bandos en disputa) me parece mucho más sencilla si se piensa que ya ha ocurrido esa catástrofe, que lo contrario. Pensar que es anterior al 70 obliga a sostener a priori que Jesús tenía especiales cualidades proféticas, sobrenaturales en alto grado, por lo que pudo predecir con exactitud tal catástrofe del Templo.

Es cierto que una idea general de su posible destrucción era característica de los profetas apocalípticos y tenemos ejemplos de ello... Nadie lo duda. Pero no hablamos de predicciones generales y vagas, sino que estamos hablando de predicciones con exactitud, que es algo distinto: suponer tal exactitud en las palabras de Jesús antes de que hayan ocurrido los acontecimientos se hace por motivos de fe previos, no por un razonamiento histórico: como Jesús era divino de algún modo debía conocer precisamente el futuro. Esto es un apriori previo.

Por tanto, ante descripciones bastante exactas de lo que ocurrió respecto a Jerusalén y su templo pienso que es más probable que Marcos 13 haya sido redactado después de la catástrofe del 70 más bien que antes.

Hay, además, dos pasajes fuera de ese capítulo apocalíptico (Marcos 13) que suponen la destrucción del Templo. Son Mc 15,38, que habla de la rotura del velo del Templo, y Mc 12,1-12, la parábola de los viñadores homicidas, a quienes se amenaza con una catástrofe: aniquilar la viña y entregarla a otros, v. 9. Estos textos se entienden mucho mejor si se ve en ellos una velada alusión a la destrucción de Jerusalén y su santuario.

Repito: es, pues, más probable que el evangelio de Marcos, por tanto, se compusiera después del 70 d.C.

Por tanto tendríamos que la redacción del Evangelio de Marcos podría estar condicionada por dos circunstancias importantes:

- a) Sus potenciales lectores son paganos
- b) Su composición –al menos la edición definitiva que tenemos- se hizo después de la destrucción del Templo y tras el final de la espantosa Guerra Judía y dentro del ambiente general del Imperio romano de esos momentos.

Espero que los lectores estén de acuerdo en que se pueden adoptar estos dos principios sin caer en ningún caso de partidismo previo. **Ahora bien, una vez aceptados, tendrán sus consecuencias que veremos más tarde a lo largo del razonamiento.**

El paso siguiente sería preguntarse: ¿qué tipos de cristianismo podría haber en torno al año 70? ¿Podrían existir algunas tendencias dominantes que pudieran ejercer influencia en los autores a la hora de componer algo tan nuevo como una suerte de biografía de Jesús.

Una advertencia previa:

Hay que tener en cuenta que en torno al año 70 no había más de tres mil, o tres mil quinientos cristianos (cálculos de Rodney Stark), todos concentrados en grandes ciudades (el cristianismo era un **fenómeno urbano**), en torno al Mediterráneo, ciudades relativamente cerca de la costa, bien comunicadas por redes y contactos comerciales que se efectuaban sobre todo en barco desde abril a septiembre.

Los cristianos eran por lo general de clase media (se sabe bien que el cristianismo no fue nunca un fenómeno de clases pobres o de esclavos como se pretendió en el siglo XIX y a principios del XX), y sus comunidades estaban cerca de las judías.

En una palabra los tres mil, o tres mil quinientos cristianos, divididos en diversas comunidades **sabían bastante bien, unos y otros, lo que pensaban en otras comunidades distintas a la suya acerca de Jesús, qué teología tenían, etc.** A esto se añade que ya desde el principio las comunidades paulinas copiaban las cartas del Maestro, se las intercambiaban y estaban al tanto sobre lo que Pablo había escrito a las demás.

Quiero decir con esto que las circunstancias socio-económicas eran lo suficientemente idóneas para un intercambio de ideas y para que el influjo de las más potentes fuera posible.

Decíamos en la postal anterior que la cuestión siguiente en nuestro razonamiento podría ser preguntarse qué tipos de cristianismo podría haber en torno al año 70 y si podrían existir algunas tendencias dominantes que pudieran conformar la mentalidad de los autores a la hora de componer algo tan nuevo como una suerte de biografía de Jesús.

Es lógico suponer que los escritores evangélicos no fueran “cristianos-islas”, sino que su ideología teológica se enmarcara dentro de las comunidades cristianas que existían en su tiempo. O si fueron extraordinariamente originales, su pensamiento se enmarcaría como apartado de las demás tendencias y tendría que ser entendido y juzgado por contraste con las existentes. De cualquier modo, **debemos tener en cuenta qué "cristianismo", o qué "cristianismos", había en el momento** de la composición... en concreto del Evangelio de Marcos que es lo que nos interesa.

Pues bien, pienso que en ese tercio final del siglo I en el que se compuso el Evangelio de Marcos, unos cuantos años tras la muerte de Jesús, **no había más que dos variantes esenciales de interpretación del Nazareno** (no había dado tiempo a que se consolidaran más grupos importantes y que se plasmaran en obras escritas):

1. La que procedía del grupo de seguidores judíos, directos, de Jesús, nacidos en Judea o Galilea, de lengua aramea/hebreá, concentrados bien en esta última región o bien en la capital del país, Jerusalén.

2. La que procedía en origen del grupo de los “helenistas” que habían sido expulsados de Palestina, tras la muerte de Esteban, según cuentan los Hechos de los apóstoles 8.

- En el **primer grupo** llevaba la voz cantante, ideológica y “políticamente”, la denominada **“iglesia madre de Jerusalén”**, que estaba guiada por tres “columnas”: Pedro y Juan, dos apóstoles, primeros seguidores de Jesús, y Santiago, el hermano del Señor, no perteneciente al conjunto de los Doce. Había probablemente también un grupo galileo que aunque tuviera una cierta autonomía geográfica **debía de tener una teología parecida a la del grupo radicado en la capital** con ciertas variantes locales en el fondo no de gran importancia para lo que era la idea general sobre el Jesús que recordaban.

Es más que probable que esta iglesia madre jerusalemita enviara misioneros que predicaran su visión de Jesús a los judíos de la Diáspora: Alejandría y Roma sobre todo, ciudades con las que Jerusalén mantenía un notable contacto comercial.

- El **segundo grupo** estaba en torno al año 70 **bien asentado en Siria**, tanto en Antioquía del Orontes, como muy probablemente en Damasco. Se piensa que había también otro grupito en alguna zona de Samaría.

Los orígenes de los helenistas nos son conocidos por los Hechos de los apóstoles capítulos 6-7, de cuyo contenido se suelen fiar los críticos. Era el de los judíos de lengua materna (no) griega, por tanto “helenistas”, que **residían también en Jerusalén aunque venidos de fuera porque era tradición que allí se manifestaría –pronto- el mesías.**

Como narran los Hechos de los apóstoles de una manera indirecta, estos judíos tenían otra mentalidad, muy diversa a la de los autóctonos palestinos, y pronto manifestaron una teología (no sólo diferencias sociales, como argumenta el autor de los Hechos) – es decir, una interpretación de lo que había sido Jesús- diferente a la de los auténticos nativos, de lengua hebrea. La diversidad comienza a percibirse en el discurso de Esteban del capítulo 7 de los Hechos, aunque en los matices difieran las posibilidades de interpretación.

Las diferencias de perspectivas teológicas en torno a la función de Jesús respecto a la ley de Moisés y al Templo llegaron a ser tan grande, que **la disensión se transformó en problema y llevó a la persecución.** Los helenistas fueron expulsados de Jerusalén y se refugiaron, como dijimos, bien en Samaría –unos pocos-, bien en Siria, en su capital Antioquía del Orontes, la mayoría. Pablo se unió poco después a estos últimos.

Así pues, **la interpretación de Jesús caminaba en este último tercio del siglo I prácticamente sólo por dos senderos:** o bien una visión estrictamente judía, “palestina”, de Jesús, o bien una interpretación del personaje desde el punto de vista de la Diáspora, más griega, menos localista, más universalista.

A. El grupo primero, el jerusalemita, se mantuvo casi encerrado en sí mismo, salvo su posible proyección (es una hipótesis plausible tan solo) en Alejandría Y Roma) y tuvo mala suerte en la historia inmediata: como su masa principal estaba en la capital de Judea, Jerusalén, le tocó vivir los años de gran agitación política entre el 36 y el 66 d.C. que desembocaron en la primer Gran Revuelta judía contra Roma.

Les tocó vivir también el cruento y desastroso final de ese primer gran levantamiento contra Roma, que concluyó con la aniquilación de Jerusalén y su templo en el 70 d.C. El resultado fue:

- O bien el grupo pereció allí,
- O bien se trasladó antes de la catástrofe a terrenos más seguros allende el Jordán, según cuenta una antigua tradición.

Pero lo cierto es que **desapareció casi por completo de la historia, dejando sólo como herencia pequeños grupos de judeocristianos de estirpe palestina.**

B. Resultó así que el segundo grupo, el conjunto de los “helenistas”, se vio encumbrado por las circunstancias a ser el absolutamente mayoritario dentro de los seguidores de Jesús.

Y resultó además que a este segundo grupo, el “antioqueno/damasceno”, se había unido un potente genio religioso, Pablo de Tarso. Esta colectividad no estaba cerrada en sí misma como la jerusalemita, sino que mantenía una gran política de propaganda misionera entre los paganos, una vez que sentían que tenían muy poco éxito entre la

mayoría de los judíos. No entramos ahora a discutir las razones de tal proselitismo: lo cierto es que existía y muy fuerte. No así en el grupo "estrictamente judío palestino".

Así que muy pronto **la segunda comunidad se vio con más gente en su seno y de mayor peso social que el primer grupo de seguidores más cercanos del Nazareno**, los "jerusalemitas".

Por tanto, no es exagerado afirmar que el grupo mayoritario del pensamiento cristiano incipiente era de teología que podríamos denominar antioquena y, poco más tarde, "paulina".

Estamos razonando acerca núcleo del argumento sobre los **"recuerdos" acerca de Jesús (IV)**. Vamos a centrarnos ahora en la más que posible diferencia del "impacto" de cada uno de los dos tipos básicos de cristianismos que existían en el último tercio del siglo I.

Una prueba indirecta de esa diferencia de peso específico entre los dos grupos fundamentales de cristianismos que cultivaban los recuerdos de Jesús, el Jerusalén y el antioqueno y, poco más tarde, "paulino" lo tenemos en la evolución posterior del cristianismo inmediatamente después de la catástrofe del 70. Ya dijimos que la comunidad judeocristiana desaparece casi de la historia y que el grupo paulino parece campa a sus anchas. Ello se traduce en una disimilitud absoluta de peso específico entre los dos grupos a lo largo del siglo II

Hay dos maneras de cuantificar esta diferencia:

a) El **estudio de la teología de los primerísimos cristianos** reflejada en las colecciones de escritos denominadas "Padres apostólicos" y "Apologetas cristianos del siglo II". Aparte de la **Didaché**, y del sabor judío que pueden ofrecer los **Fragmentos de Papías**, seguidor del milenarismo propagado por el Apocalipsis de Juan, ninguna otra obra recogida en estas dos colecciones de escritos cristianos primitivos –fuera del Nuevo Testamento– muestra una clara teología judeocristiana.

Ésta queda reducida a los evangelios apócrifos de los ebionitas, nazarenos, hebreos "egipcios" (recogidos por Clemente de Alejandría), restos de los elcasaitas y los que están detrás de las fuentes primitivas de la literatura pseudoclementina de los siglos II y III (unos "Viajes o Períodos" de Pedro, relacionados de algún modo con los Hechos Apócrifos de Pedro)

b) Un **análisis de la composición del Nuevo Testamento**. Aunque este corpus de escritos tiene una historia muy amplia de formación - que dura hasta finales del siglo IV en las Iglesias occidentales y hasta el siglo X en algunas de las iglesias orientales- puede decirse que estaba constituido en lo fundamental en el último cuarto del siglo II (entre el 180 y 200) a base de obras que se compusieron casi todas ellas en el siglo I (única excepción quizás 2ª Pedro, redactada hacia el 120).

Pues bien si analizamos qué tipo de obras del siglo I entraron a formar del canon del Nuevo Testamento veremos que, aparte de la Epístola de Santiago y la brevísima de Judas –puramente judeocristianas–, no hay ningún otro escrito neotestamentario que la **crítica y los historiadores de la literatura cristiana primitiva dejen de considerar como representante de un punto de vista teológico de corte fundamentalmente paulino.** Incluso –como creo que dijimos ya– el **Apocalipsis y el Evangelio de Mateo**, tan judeocristianos, tienen una interpretación de la muerte de Jesús, una teología de la cruz, que es paulina.

Así el Nuevo Testamento se compuso del modo siguiente:

- Sólo son admitidos **cuatro evangelios** (hay más o menos unos 70 si contamos los apócrifos conservados) y es observable que los cuatro interpretan a Jesús, su muerte y su redención siguiendo las pautas paulinas. Luego veremos con más detenimientos cuáles son estas pautas.
- De entre todos los “apóstoles” **sólo se han conservado cartas de Pablo**; de ningún otro más, a pesar de las apariencias. Las demás cartas, que llevan los nombres de Pedro (2), Juan (3), de Santiago y Judas (1) son falsas, no salieron de la pluma de los “autores” a los que han sido adjudicadas. Sin embargo, en vida de Pablo se copiaron sus cartas y se difundieron enormemente.
- La escuela paulina consiguió colocar en el Nuevo Testamento **siete cartas pseudoepígrafas paulinas** (es decir, que llevan el nombre de Pablo, pero que fueron escritas en realidad por sus discípulos) por seis de los otros apóstoles.
- **Salvo la de Santiago y Judas**, las tres cartas de Juan y las dos atribuidas a Pedro aceptan también los esquemas teológicos paulinos básicos acerca de la “teología de la cruz”.
- **Incluso el Apocalipsis**, escrito judío donde los haya, es paulino en su modo de interpretar el sacrificio de Cristo en la cruz: él es el Cordero de Dios que fue “degollado” por la salvación de todos los que creerán en él.

Éste es el resultado de cómo veía la Iglesia de finales del siglo I que eran sus escritos fundacionales. Parece bastante claro que el Nuevo Testamento –que pasa hoy por ser el escrito básico del cristianismo– no representa la posible variedad de los dos grupos fundamentales del cristianismo primitivo, sino de un cristianismo, sobre todo del paulino. El judeocristianismo estricto está bastante mal representado.

Y ahora, extrapolando hacia atrás estos resultados de finales del siglo II, podemos volver a afirmar sin miedo a exagerar que en torno al año 70 d.C. –último cuarto del siglo I– sólo había dos interpretaciones fundamentales de Jesús, sólo dos, la judeocristiana y la antioquena-paulina... desigualmente repartidas geográficamente, con mayor

representación paulina y **con un peso específico también mayor por parte de los paulinos.**

Y ahora en concreto respecto a los Evangelios que transmiten los recuerdos de Jesús: me parece que no sería una conclusión desmesurada ni partidista suponer que los autores evangélicos estarían encuadrados mentalmente en una de estas dos corrientes del cristianismo primitivo, y que su teología respecto a Jesús sería o una u otra: o judeocristiana o paulina. Me parece plausible imaginar que el autor del primer evangelio cronológicamente hablando pudiera enmarcarse o bien

- En ninguna escuela
- O bien en alguna de las dos mencionadas.

En principio la primera alternativa parece muy poco plausible, pues de no estar enmarcada en una u otra no habría gozado de la difusión de la que gozó, y del éxito... tanto que fue la fuente principal de los evangelios siguientes, Mateo y Lucas, que se escribieron a continuación.

Y es curioso observar –por un lado- que el de Mateo, bastante judeocristiano en algunos aspectos, tiene una estructura y perspectivas esencialmente marquianas. Aunque modifica su fuente en muchos momentos, Mateo la sigue en lo esencial. Luego parece imponerse la conclusión de que el Evangelio de Marcos fue bien acogido en grupos de un cierto tinte judeocristiano. Y fue acogido también entusiastamente por el grupo lucano, al que la tradición unánimemente relaciona con Pablo.

De aquí deduzco que el Evangelio de Marcos en la misma obra ofrecía material para nutrir las dos corrientes.

Una vez llegados aquí, me parece que sería conveniente que el siguiente paso en nuestro razonamiento fuera la **delimitación más concreta de las líneas fundamentales del judeocristianismo y del paulinismo.** De este modo podríamos ver con más detalle en donde se podría enmarcar al autor evangélico Marcos, ya que hemos argumentado que no es verosímil postular que fuera por libre, es decir que no perteneciera a grupo alguno.

Seguiremos, pues, con los rasgos fundamentales de la teología sobre Jesús del judeocristianismo. Será también importante hacer alguna observación sobre si esta teología conecta bien o mal con el Jesús de la historia –que por otros métodos- es reconstruida en sus líneas esenciales por muy diversos estudiosos, incluso católicos, por ejemplo R. E. Brown y sobre todo John Paul Meier, por citar los más conocidos, entre otros.

Teología básica del judeocristianismo

Los primeros discípulos de Jesús después de muerto estaban concentrados en Jerusalén, y allí comenzaron a formar una "facción"

o grupo fuerte dentro del judaísmo de su momento. **Pero no nos han dejado absolutamente ningún documento directo, de primera mano sobre su pensamiento.** Por suerte, sin embargo, tenemos testimonios indirectos pero muy valiosos y claros de su teología a través de los evangelios sinópticos, incluidos los Hechos de los apóstoles, y las epístolas del Pablo auténtico.

Además, del siglo II, quedan pequeños retazos de evangelios judeocristianos y finalmente, para el siglo III tenemos la literatura pseudoclementina. Gracias a esta literatura -de los siglos I y II- podemos deducir los principios teológicos básicos del judeocristianismo, aunque en la mayoría de las veces por oposición..., como ocurrirá con Pablo.

Pablo, el primer autor cristiano, tiene su "propio evangelio". Cuando el Apóstol habla de la muerte de Jesús no suele insistir en circunstancias históricas concretas: que lo mataron los judíos, la posible intervención de los romanos, etc., sino que proclama que Jesús murió según un plan divino. La síntesis más apretada de este plan divino es la siguiente:

Los "que mandan en este mundo" (en griego: *hoi árchontes ton tou aiónos*), sin plena conciencia de lo que realmente hacían, crucificaron al "Señor de la gloria", es decir a Jesús (1 Corintios 2,6-8). Como es sabido, esta concepción espiritual de la muerte de Jesús es el núcleo del "evangelio" paulino, recibido por revelación (Gál 1,11-12). Además Pablo afirma que aquél que predique cualquier "otro evangelio" ha de ser maldito, "anatema", por Dios (Gál 1,7-8).

Ahora bien, Pablo al enseñar y proclamar estas verdades sobre el sentido de la muerte de Jesús **insiste en que hay "otro evangelio [predicación sobre Jesús] distinto al suyo"** y que hay quienes predicán a **"otro Jesús diferente"** (Gál 1,6-8; 2 Cor 11,3-4).

Pablo jamás nombra directamente a los portadores de este otro evangelio, pero difícilmente pueden ser otros que los judeocristianos. A éstos, al menos a los que más se hacía oír, los llama él "falsos hermanos" (Gál 2,4). Éstos eran sin duda los más extremistas, pero su teología era esencialmente judeocristiana, distinta a la de Pablo, que es lo que aquí nos importa. Según la interpretación más probable del conjunto de los adversarios que aparecen en la Epístola a los Gálatas y Filipenses, tales individuos, ya fueran extremistas o menos, provienen de Jerusalén y se oponen a Pablo decididamente, tanto que hacen cambiar de "evangelio" a los cristianos de Galacia.

Así se dice en Hch 15,1: "Bajaron algunos de Judea que enseñaban a los hermanos: «Si no os circuncidáis conforme a la costumbre mosaica, no podéis salvaros»"). Tales personajes están detrás del incidente grave de Pablo con Pedro en Antioquía (Gál 2,11-14), que tiene como base una diferencia de perspectivas teológicas.

Tales falsos hermanos –probablemente los más exaltados- eran muy exigentes, y estaban –dice Pablo- “espiando su libertad para hacerles volver a la esclavitud”. Es decir, la libertad es la teología de Pablo; y la esclavitud es el judeocristianismo tal como lo practicaban muchos en Jerusalén.

Los que se oponían a Pablo eran discípulos de Jesús, pero que predicaban un “cristianismo” totalmente judío, pues exigían a los creyentes en el Maestro que se circuncidaran, se apartaran de la comensalidad con los gentiles y observaran la ley de Moisés. Según los Hechos de los apóstoles, Santiago le dice a Pablo que un número enorme de conciudadanos judíos han abrazado la fe en Jesús y a la vez **“son todos celosos observantes de la Ley”** (21,23-24).

Me parece que es ésta una conclusión difícilmente evitable: el “otro evangelio” es la interpretación de la figura y la misión de Jesús es muy distinta a la de Pablo y, a la vez, **es la que tenían quienes habían conocido al Nazareno directamente** (Pablo no), y **que habían sido testigos oculares de su vida**, o bien eran discípulos inmediatos de esos testigos... y que tenían su centro en Jerusalén.

A partir de una lectura de los Hechos de los apóstoles se ve con claridad que

1. Estos seguidores de Jesús tenían como eje de su vida espiritual y de culto el templo de Jerusalén (Hch 2,46; 3,1ss; 5,12; 21,23-24), en el que creían, como Jesús, que habitaba el Dios único (Mt 23,21: Jesús prohíbe por respeto a Dios que “se jure por el Templo”, porque hacerlo es “jurar por el que habita en él”: Mt 23,21).

Algunos seguidores jerusalemitas de Jesús no se detenían en esta mera observancia, sino que eran celosos de la Ley y habían hecho el voto de nazireato; y pretendían que Pablo lo hiciera también. El texto de Hch 21 arriba citado brevemente es iluminador de las diferencias entre la teología de Pablo y la de los jerusalemitas:

Así pues, todo apunta a que los judeocristianos, los primeros seguidores de Jesús, eran practicantes muy devotos de la religión judía. No es de extrañar porque, también según los Hechos de los apóstoles, **entre los creyentes en Jesús había “muchos sacerdotes”** (6,7; no se indica que hubieran renunciado a sus funciones) y **muchos fariseos** que decían “que era necesario circuncidar a los gentiles y mandarles guardar la Ley de Moisés” (Hch 15,5).

Hay que concluir, pues que -según el testimonio evidente de los Hechos de los apóstoles- los primeros discípulos de Jesús, anteriores a Pablo, estimaban que ser buen judío, observante, e incluso sacerdote o fariseo practicante, no estaba en oposición ninguna con tal discipulado. Debe insistirse en que tales creencias se basan en recuerdos muy vivos de Jesús, que había muerto hacía poquísimo

tiempo. Entre esos "sacerdotes y fariseos" creyentes en el Nazareno había muchos que habían visto a Jesús directamente.

Y ahora comparamos mentalmente todo lo que sabemos de la teología de Pablo sobre Jesús y la mentalidad de estos sacerdotes y fariseos seguidores del mismo Jesús y no podemos menos que obtener una conclusión:

A la verdad leyendo sencillamente los Hechos de los apóstoles me resulta muy difícil evitar la idea de que **entre el evangelio paulino y el evangelio de los de Jerusalén había una diferencia abismal, absoluta e incompatible**, sobre el modo cómo se interpretaba el seguimiento a Jesús.

Y como el seguimiento a éste dependía de cómo se entendía a Jesús, me resulta difícil no aceptar que había maneras radicalmente diferentes de entender sus palabras, sus hechos y todo el sentido de su vida (había "dos evangelios enfrentados", como sostiene Pablo). A la vez da toda la impresión -por lo que dicen los Hechos acerca de que todo esto ocurría al poco tiempo de la muerte de Jesús- que los judeocristianos jerusalemitas conocían los dichos y hechos de Jesús sin necesidad de evangelio alguno por escrito: todo estaba reciente y fresco.

Da toda la impresión, según los Hechos de los apóstoles, que el recuerdo vivo, directo e inmediato de Jesús, de los dichos y hechos que se recordaban inmediatamente de su persona, a lo que impulsaba era:

a) Creer en él como mesías

b) Cumplir fielmente la ley de Moisés en todos sus aspectos.

En una palabra a seguir siendo plenamente judío. Me parece, pues, **casi imposible que Jesús hubiese enseñado a "superar el judaísmo" o a "romper con el judaísmo"**.

Oposición cerrada a las concepciones de Pablo.

Otra conclusión de las bases expuestas en la postal anterior tomadas de los Hechos de los apóstoles es pensar que la participación de los judeocristianos en el culto del Templo era porque aceptaban la eficacia de la idea tradicional del valor de los sacrificios de animales: eran la vía prescrita por Dios para la expiación de los pecados.

Con otras palabras: creían que el código deuteronomico prescribía tales sacrificios y que debían realizarlos los sacerdotes. Esto supone que, al principio al menos, **no se habían formado los judeocristianos ninguna teología de la cruz como la de Pablo**, según la cual el único sacrificio expiatorio es precisamente la muerte de Jesús en la cruz, la cual hacía absolutamente inútiles los sacrificios del Templo.

Es claro también que Pablo tenía conciencia de que estaba innovando en el terreno de la teología (en mi opinión y en la de muchos siguiendo las pautas de la teología de los "helenistas") gracias a revelaciones especiales y directas de la divinidad sobre cómo había que entender a Jesús y al plan divino sobre él, pero que no las tenía todas consigo respecto a su "evangelio": sabía que los de Jerusalén no lo comprendían.

Ciertamente, al principio no "consultó a carne y sangre" (Gál 1,16), pero cuando se extendió la fama y el núcleo de las ideas que él predicaba, sintió necesidad de ir a Jerusalén y pedir el refrendo a las "columnas" (Gál 2,9) de la Iglesia.

La segunda fue cuando subió a la capital por voluntad propia a consecuencia de una revelación divina (Gál 2,2) para lo que se conoce como el "Concilio de Jerusalén". Obsérvese a partir sobre todo del relato de los Hechos de los apóstoles, que Pablo se presenta como ante una comunidad originaria a la que debe rendir cuentas. La sesión está presidida por Santiago, asistido por los ancianos. Santiago oye a Pablo y éste tiene que defenderse. La escena pinta claramente a un superior –que aprueba o desaprueba, Santiago-, y a uno inferior, Pablo, cuyas ideas son contestadas. Tiene que argumentar a favor de ellas, recibe una aprobación a medias y la superioridad que preside el Concilio le da instrucciones sobre lo que deben observar los gentiles.

De hecho, a tenor de los adversarios del Apóstol en sus cartas, algunos muy enconados como en *Gálatas*, el pacto conseguido en el Concilio de Jerusalén parece que no fue observado nunca. Las dos partes en conflicto teológico, Pablo y los de Jerusalén, nunca hicieron las paces.

Pablo llegó a pensar que había dos "evangelios", uno el destinado a los circuncidados –judíos- y otro, el dirigido a los no circuncisos. Esta distinción parece establecer claramente una diferencia profunda entre los dos: no se trata sólo de diferentes destinatarios y de matices. Si Pablo creía que Dios le había escogido a él de manera especial, como a un profeta del pasado (véase Gál 1,15: "Me apartó desde el seno materno y me llamó por su gracia...") era porque había instituido algo verdaderamente especial para los paganos, diferente a las de los judíos.

Pues bien, nadie puede pensar que Pablo predicaba un "evangelio" diferente porque le daba la gana, sino porque creía que esa era la interpretación verdadera de las palabras y hechos de Jesús que le habían sido comunicados a él en la comunidad de Antioquía que lo acogió después de sus llamada/conversión. Se supone que –aunque Pablo apenas lo refleja en sus cartas- el Apóstol hablaba de Jesús y citaba sus palabras y hechos... Ahora bien, las transmitía a sus comunidades según su interpretación.

Y de aquí se deduce la consecuencia de que al menos Pablo y los suyos transmitían los recuerdos sobre Jesús interpretándolos. **No simples recuerdos, sino recuerdos más interpretación, porque la teología a ellos unida, la paulina, era muy diferente a la de los judeocristianos.** Éstos, como dijimos, los del grupo formado en la capital Jerusalén, tenían recuerdos vivos y frescos de quienes habían convivido con Jesús. Y tales recuerdos conducían a "un evangelio diferente".

Y lo último por hoy: aunque Pedro -defenestrado hacia el 43/44 d.C. del poder sobre el grupo de Jerusalén, la "iglesia madre", por Santiago, el hermano del Señor-, hubiera abandonado la capital, ni él ni su grupo se dedicaron al parecer a predicar a los gentiles. Eso era cosa de Pablo. En todo caso parece que Pedro, según la tradición dirigió sus pasos hacia los judíos de Alejandría y luego hacia las comunidades igualmente judías de Roma. Al parecer existió otra diferencia grande entre la teología de los dos grupos principales en los que estaba dividida la cristiandad de esos momentos: es muy probable que los de la "Iglesia madre" no tuvieran el menor deseo de evangelizar a los paganos. La escena del capítulo 10 de los *Hechos de los apóstoles* (el episodio de Cornelio) no parece ser histórica, al menos en la opinión de la inmensa mayoría de los comentaristas.

Se trata más bien de una escena ideal, típica de Lucas, en la que la idea teológica de la unidad de la Iglesia por encima de todo hace presentar a Lucas a un Pedro que "inventa" -gracias a una visión divina especial para ello- la misión a los paganos, mientras Pablo hasta el momento se comporta y predica como si fuera Pedro. Como esta imagen no es concorde con el testimonio del mismo Pablo, a saber que fue a él y a ningún otro a quien Jesús mismo encomendó la evangelización de los gentiles, no parece ser histórica.

Los judeocristianos admitieron ciertamente en su seno a algunos paganos convertidos a la fe en Jesús, pero promulgaron para ellos nuevas leyes -las leyes de Noé: Génesis 9,4, que permitían una salvación de segundo rango-. Seguían creyendo firmemente que Israel había sido elegido por Dios entre todas las naciones.

El "Concilio" de Jerusalén.

Resumo los puntos más importantes que caracterizan al judeocristianismo, en lo que hasta ahora hemos visto:

- Los judeocristianos tienen **"su propio evangelio"** distinto al de Pablo.

Este otro "evangelio" es la teología del judeocristianismo, cuya sede principal era la "iglesia madre" de Jerusalén, gobernada al principio por Pedro, Juan y Santiago; finalmente -al parecer- por este último sólo.

- Dentro de estos judeocristianos había un ala más dura a los que Pablo llama **"falsos hermanos"**. Pero su **teología es**

esencialmente judeocristiana. Ideológicamente no se diferenciaban de los demás; sólo que eran más intransigentes con sus principios. Quizás estos intransigentes fueran fariseos convertidos en creyentes en Jesús.

- La interpretación de la figura y misión de Jesús en el judeocristianismo era **totalmente judía** y se basaba en recuerdos inmediatos de los dichos y hechos de Jesús.
- Seguían observando estrictamente la **ley de Moisés** y eran asiduos al **Templo.**
- No veían contradicción alguna entre ser creyentes en Jesús y seguir con su modo de vida judío. Este hecho muestra, al parecer, cuán difícil resulta admitir que Jesús hubiera "superado" o quebrado las bases del judaísmo. Sus discípulos inmediatos no lo sentían así al parecer.
- Tampoco parece de ningún modo que los de la "Iglesia madre" tuvieran el menor deseo de evangelizar a los paganos.

Una aparente dificultad para lo que acabamos de presentar es el pasaje de **Gálatas 2,1-10**, que paso a transcribir:

Comparemos Hechos de los apóstoles con Gálatas:

- Coinciden Pablo y Hechos en la mención del Concilio o asamblea de Jerusalén (Hch 15/Gál 2,1ss). Pero
- Hechos afirman que la celebración del Concilio se debió a una decisión de la iglesia de Antioquía que envió a Bernabé y a Pablo a consultar a la Iglesia de Jerusalén (Hch 15,1-3). El Apóstol, por el contrario, sostiene que subió a la capital movido por una revelación, es decir, por decisión propia (Gál 2,2).
- La afirmación de Lucas, puesta en boca de Pedro, de que él predica el "evangelio" a los gentiles, coincide con el capítulo 10 de los Hechos. Pero la información de este capítulo 10 de Hechos, junto con Hch 15,6 **es inverosímil e incompatible:**

a) Con la división establecida por Pablo entre el "evangelio sin circuncisión (del prepucio)" -el suyo- y el "evangelio de la circuncisión" -el de Pedro-, al parecer desde el principio (Gál 2,8). Pablo afirma con rotundidad: "Vosotros sabéis que ya desde los primeros días me eligió Dios entre vosotros para que por mi boca oyesen los gentiles la Palabra de la Buena Nueva y creyeran".

Es decir, **parece muy claro que Pedro no predicaba a los gentiles. La afirmación contraria, como tantas otras en los Hechos, es un mero producto de la teología de Lucas, que presenta una imagen de paz y concordia entre las dos facciones de la Iglesia que no existió en realidad.** Obsérvese que Pedro deja de comer con los gentiles en cuanto aparecen "gentes del grupo de Santiago". ¿Cómo va a dejar de comer con ellos -

apartarse en suma de ellos- si es el encargado de predicarles a Jesús?

- Pablo no menciona ningún decreto de la iglesia jerusalemita generado en ese Concilio.
- Ambos textos coinciden en que Pablo recibe de algún modo el encargo de predicar a los gentiles.

Para valorar las diferencias entre el texto de los Hechos y los datos de Pablo hay que tener en cuenta que:

- La mayoría de los detalles autobiográficos de este último sobre este período de su vida que ahora nos concierne sólo provienen de esta Carta a los gálatas.

• La Carta, sin embargo, no tiene un interés puramente biográfico por sí, sino que su afán es sobre todo apologético, es decir de defensa del ministerio apostólico de Pablo. Éste pudo omitir ciertos detalles de su vida que no venían a cuento para el argumento, o hacer hincapié en otros, o bien dar un realce a algunos puntos que le interesen por motivos de defender su "evangelio" ante los gálatas. No es, pues, historia pura, sino historia e intereses más defensa de su "evangelio".

• Y **sobre todo una cuestión de cronología:** el "Concilio-Asamblea de los apóstoles" tiene lugar en el año 48, mientras que la redacción de Gálatas hay que ponerla en torno al 54/55. En el Concilio Pablo empezaba ciertamente a despertar sospechas por su teología... ¡Pero aún actuaba como "teólogo de la cristiandad antioquena"; es decir, aún aparecía como un teólogo hasta cierto punto moderado y dependiente de una comunidad. No había mostrado aún con toda su crudeza su teología de la justificación por la fe de conjunto que aparece ya en Gálatas, cuyo espíritu es que incluso los judíos deben dejar de poner su fe en salvarse por medio del cumplimiento de la ley de Moisés.

No quiero alargarme más por hoy. En un par de postales más intentaremos analizar el texto de Gálatas 2,1-10 clara y sencillamente de modo que se vea con claridad que **no es posible deducir de este texto que la comunidad de Jerusalén en bloque comulgaba con la teología de Pablo.** Hubo un pacto, sí, pero hay que precisar en qué sentido.

Dijimos en la postal anterior que la reacción de las autoridades de la comunidad de Jerusalén para llegar un acuerdo se explica en parte por la fecha, 48 d.C., en la que se celebró el Concilio, y en parte porque Pablo aún no había manifestado con toda su rotundidad su teología que aniquilaba las bases de la religión judía

Por tanto, cuando Santiago, Juan y Pedro (Cefas) **le dan la mano en "señal de común acuerdo"** (¡ojo! Se suele traducir por "señal de comunión" como si eso implicaran que aceptan la teología de Pablo;

de lo que se trata es de la aceptación de dos tipos de misión ya existentes), Pablo no había desarrollado su teología con toda crudeza. En cuanto lo hizo y se sacaron todas las consecuencias, la gente de Santiago se echó hacia atrás. En una palabra: el posible pacto no fue cumplido nunca.

Lo que subyace en lo que relata Lucas en Hch 15 es lo que sabemos ya por otro lado sobre la teología judía y judeocristiana acerca de la "salvación de los gentiles". Éste era -en una época mesiánica, como la que estaba viviendo en esos momentos- la cuestión fundamental: cómo salvarse porque el fin estaba cerca.

Según esta teología judía, que se había ido formando siglos atrás, **los gentiles podían salvarse con una salvación de segunda grado, sin necesidad de circuncidarse** (no necesitan hacerse judíos), sino sólo con cumplir el Decálogo y otras normas básicas ("Leyes de Noé") cuya regla fundamental era abstenerse de las irregularidades en el matrimonio y la vida sexual, de las carnes sacrificadas a los ídolos y no ingerir sangre, principio de vida.

Estas ideas que otorgaban a los gentiles la posibilidad de salvarse – salvo algunos recalcitrantes que exigían una conversión completa- lo había defendido el judaísmo de época helenística desde hacía mucho tiempo. Así que, al proclamarlo Santiago en el Concilio, no estaba diciendo novedad alguna. Escribía en la "*Guía para entender el Nuevo Testamento*", p. 270:

El judaísmo –y también los judeocristianos– de aquellos años había pensado en dos sistemas para lograr que los paganos entraran en el verdadero Israel conforme al plan de Dios para los últimos tiempos:

1. El más tradicional y simple: los paganos debían convertirse sin más al judaísmo, es decir, debían todos hacerse prosélitos por medio de la circuncisión y la observancia entera de la Ley. Todos los salvados, gentiles y judíos, bajo la Ley.

2. Otro también tradicional, pero de mentalidad más amplia y que conectaba con ideas defendidas por el judaísmo desde tiempo atrás en época helenística: los paganos podían salvarse de algún modo, con una salvación de segunda clase, sin que fuera necesario que se hicieran judíos totalmente: bastaba con cumplir las denominadas "leyes de Noé", basadas en la alianza que Dios había hecho con este patriarca y su descendencia (Gn 9,3-13).

Es posible que esta postura estuviera bastante cerca de lo que pensaba Pedro tras el altercado de Antioquía: los judíos bajo la Ley; los paganos no circuncisos, sólo bajo la ley de los preceptos de Noé. Los salvados se dividen en dos comunidades distintas, pero al final de los tiempos se harían una sola.

En síntesis: lo que afirman los Hechos de los apóstoles a propósito de la decisión de Santiago expresada en una "carta-decreto" no era novedad alguna. El judaísmo contemplaba la salvación de los

gentiles, y en ese sentido nada tenían contra Pablo..., con tal de que "no se pasara"... en su teología en contra de la validez de la ley de Moisés... como de hecho ocurrió más tarde.

¿Por qué entonces presenta Pablo en Gálatas (recordemos: escrita años después) como un refrendo de su teología el "abrazo" que expresaba "el común acuerdo"? Por necesidades de su argumentación en pro de su teología más desarrollada que la de Jerusalén. Pablo también sabe presentar las cosas como le convienen. Por necesidad de fundamentar su teología afirma que "los de Jerusalén", con Santiago a la cabeza, no se habían opuesto a él en el año 48, cuando aún no había mostrado todas las consecuencias de su teología radical. Pero se calla que lo habrían hecho si hubiesen sabido en ese momento todo lo que más tarde iba a exponer con toda crudeza Pablo en su Carta a los gálatas: su rechazo absoluto al valor salvífico de la ley de Moisés y sus sarcasmos contra la circuncisión y sus valores.

Como conclusión provisional diría: al menos es dudoso que el texto de Gálatas 2,1-10 pueda contradecir la radical oposición entre la teología paulina, completamente desarrollada, y el judeocristianismo, contradicción que mostraremos con todo detalle en las postales siguiente, cuando llegue el momento.

Creo que no se puede afirmar que el judeocristianismo aceptara como norma teológica la "invalidez" absoluta, tal como la proclamará Pablo, de la ley de Moisés. Ésta, como un pedagogo, había cumplido su función hasta la venida de Cristo. Una vez que éste ha venido, ha llegado el tiempo supremo de la salvación. Rigen otras normas. La Ley cumplió su función en el pasado; en el "hoy" mesiánico está ya periclitada; ha venido Cristo y hay ya otra ley: la Ley de Moisés no es ya un instrumento de salvación!

Estas ideas jamás podían ser aceptadas por quienes -como los judeocristianos- habían hecho del cumplimiento de la Ley su norma de vida y frecuentaban el Templo todos los días aguardando al mesías, Jesús, como cumplidor de la esperanza de la liberación de Israel y establecimiento de su reino (Lucas 24,21 y Hch 1,6).

Análisis breve del texto de Gálatas 2,1-10

Ya sabemos que Hechos 15,2 dice que Pablo y Bernabé subieron como delegados de la comunidad de Antioquía, porque se había producido una auténtica revolución (griego *stásis*) y una enorme discusión en Jerusalén (griego *zétesis*) a causa de las noticias sobre la admisión de paganos en la comunidad cristiana de Antioquía.

Unos estudiosos ven aquí, en 2,2, una contradicción crasa entre Gálatas y Hechos. Otros, en cambio, postulan que no la habría si se piensa que tras la "revelación del Espíritu" (una visión o un ensueño divino otorgado a Pablo) la comunidad aceptó que aquello era una indicación del Espíritu, por lo que decidieron enviar como delegados a

Bernabé y a Pablo, junto con un "gentil" hecho cristiano, Tito. Así que habría habido "revelación" + "delegación" por parte de la comunidad.

"Si había corrido en vano" significa que Pablo buscaba el **refrendo positivo** para su incipiente teología en la comunidad madre de Jerusalén. Ello supone por parte de Pablo, junto con la visita anterior a la capital, la aceptación de la prioridad de esa comunidad madre, prelación cronológica y de honor: eran los que habían visto a Jesús.

Hay otros comentaristas **que ponen sordina a este refrendo**, y piensan que lo que buscaban los antioquenos era más bien llegar a un **"acuerdo de no agresión"**, es decir, que dejaran los de Jerusalén de oponerse a la práctica de admitir paganos en el seno de la Iglesia.

A mi entender, me parece más acertada la primera interpretación.

Todo ello supone que los "helenistas" -huidos de Jerusalén (Hch 8) tras la primera persecución por ser demasiado "avanzados" en teología- son los verdaderos iniciadores de la teología paulina. La crítica de Esteban al Templo y hasta cierto punto también a la Ley (cap. 7 de Hechos), crítica a su mediación absoluta y universal de la salvación para todos, produjo estos frutos que fueron recogidos y ampliados por el talento de Pablo. Éste no fue un innovador absoluto.

Parece también claro que la comunidad de Antioquía era la más importante después de la de Jerusalén; no Roma, ni tampoco Alejandría: los inicios del "paulinismo, como dijimos, iban con paso más fuerte en Antioquía.

Otro punto muy interesante de Gal 2,2 es que Pablo establece una distinción entre la "asamblea general" ("ellos", griego *autois*) y los dirigentes o notables, que gozaban del aprecio externo de los demás (griego *tois dokousin*), a quienes Pablo se dirige en particular (griego *kat'idían*).

Hay, pues una distinción clara entre asamblea y sus dirigentes.

2,3: "Pues bien, ni siquiera Tito que estaba conmigo, con ser griego, fue obligado a circuncidarse".

Esta frase supone que a pesar de la facción extremista (los "falsos hermanos"), por el momento se impuso el criterio respetuoso de los dirigentes de la comunidad jerusalémica. El caso de Tito era interesante para los gálatas porque su situación era parecida: los judaizantes, infiltrados en la comunidad gálata y que procedían de Jerusalén, como veremos, intentaban hacer lo mismo: que los gentiles convertidos se circuncidaran y se volvieran hacia la observancia total de la ley de Moisés.

En general se opina que estos vv. hablan de la "asamblea general", no del acuerdo particular que vino después.

Pablo pinta a los oponentes como "intrusos" y "falsos hermanos" por una cierta exageración retórica y para dibujarlos con unos rasgos que los asimilen a los infiltrados en la comunidad de Galacia en donde tanto daño habían hecho a su "evangelio". Dijimos que éstos oponentes podían ser fariseos convertidos al judeocristianismo. Desde luego eran bastante consecuentes con los principios que señalaba Lucas: a saber la comunidad era observante de la Ley y adicta a ir al Templo con gran frecuencia.

La frase "ni por un momento cedimos" da a entender que la tal asamblea general fue un fracaso. No se llegó a ningún acuerdo. Pablo no cedió en el asunto "circuncisión obligatoria de Tito para salvarse": si lo hubiera hecho, se habría acabado el "evangelio" antioqueno/paulino.

Se puede decir que la pugna intelectual entre las dos partes de la Asamblea era notable: había que "salvaguardar la verdad del evangelio". **No se puede decir que no había diferencias extremas entre las dos concepciones sobre cómo entender la figura y misión de Jesús..., y la salvación que de ello se derivaba.**

Y los que se oponían debían de ser bastantes, a tenor de que Pablo intentó convencer aparte a las autoridades. Como Pablo habla en la Carta a los gálatas de que los misioneros intrusos intentaban "esclavizar a los gálatas obligándolos a circuncidarse" (5,1) y en su descripción de la asamblea de Jerusalén emplea el mismo vocablo (en griego *katadouleúo*: "esclavizar totalmente"; sustantivo *douleía*) está señalando a las claras la unidad de grupo y de acción entre los de Jerusalén -al menos los extremistas- y los judaizantes de Galacia.

Luego veremos cómo esta parte de la comunidad jerusalemita irá ganando influencia, cómo se van imponiendo sus criterios, cómo es posible que estén detrás de la disputa de Pedro con Pablo (donde se habla ya de "gente de Santiago" como impulsoras del comportamiento de Pedro: 2,12) y cómo son la base de la radical oposición que sufrió Pablo y su teología.

Aquí comienza, en opinión de muchos estudiosos, la parte que afecta no a la asamblea general o "concilio", sino la que **se refiere a la negociación con los dirigentes de la comunidad,** Pedro y Santiago, que se mostraron más comprensivos con la posición de la iglesia de Antioquía y de Pablo.

Como la frase de Pablo es clara, "nada me impusieron", la casi totalidad de los estudiosos afirma que no es posible que la referencia en Hch 15,20.23-29 al "decreto sobre el cumplimiento de la leyes de Noé por los gentiles convertidos al cristianismo" sea histórica.

Algunos niegan directamente la existencia de ese decreto. Otros la afirman: no se niega que haya existido, pero -se opina- **no fue un**

producto del concilio o asamblea general, sino de las autoridades y además... se produjo posteriormente.

Entonces, en esta segunda solución se plantea una pregunta: **¿por qué lo coloca Lucas en este momento y como fruto del "concilio"?** La respuesta es: porque se deja llevar por los intereses esenciales que le mueven en la exposición de esta segunda parte de su Evangelio: mostrar que hubo acuerdo entre las partes (destacar una imagen de unidad) y dar relieve al decreto como si el "concilio" – donde ciertamente hubo presencia de algún que otro gentil- hubiera resuelto en un magnífico acto de unidad el problema planteado de la diversidad de pensamiento en la Iglesia.

Sobre el momento del decreto, se suele decir que éste pudo haberse emitido en realidad tras el famoso incidente de Pedro y Pablo en Antioquía (Gál 2,11-14). La comunidad madre debió de tomar cartas en el asunto e hizo una proclamación de principios: cómo debía regularse la admisión de paganos con la intención de regularla de una vez por todas. Esa proclamación fue reproducida por Lucas como decreto del Concilio.

Esta teoría me parece que tiene poco sentido..., puesto que la Carta a los gálatas habla de una negociación de los delegados de Antioquía separadamente con los jefes de la comunidad de Jerusalén *en ese momento*. Es posible, pues, que -aunque a Pablo no le impusieran el que Tito hubiera de circuncidarse- los jefes de la iglesia de Jerusalén tuvieron interés en regular de algún modo la convivencia de judíos con paganos converso en comunidades mixtas.

Por tanto, pienso que si existió en verdad ese decreto/carta, fue negociado en esos momentos por Pablo y los delegados de Antioquía con las autoridades –Pedro y Santiago- después de la asamblea general o "concilio".

La frase "Qué clase de personas eran los tenidos por notables... no me importa (traducción un poco más libre)" indica a las claras que cuando Pablo escribe la Carta a los gálatas, bastante tiempo después, **se ha distanciado de esas "autoridades"**. Han corrido los días y los años y Pablo ha madurado su teología. Ahora está más seguro y en el fondo es más radical en sus ideas. Esta postura lo alejó aún más de la comunidad de Jerusalén. No olvidemos que tras el "decreto" (repito, si lo hubo) ocurrió el incidente de Antioquía en el cual **el comportamiento de Pedro fue instigado por gentes de Santiago.** Tal comportamiento es inexplicable si se hubiere aceptado de corazón la integración plena de los gentiles en la comunidad de la salvación.

Aquí debe verse una indicación del período de negociación entre los delegados antioquenos y Santiago más Pedro, que debió de ser largo. El pasaje da a entender que en Jerusalén cayeron en la cuenta de que Pablo era un hombre movido por el Espíritu y que había en él algo

que no comprendían del todo; por parte de Pablo no había más remedio que aceptar la teología del judeocristianismo estricto, pues venía de fuentes directas de Jesús. Así que aceptándose unos a otros se llegó al resultado de que había **dos evangelios distintos** y que tenían que convivir.

Da la impresión de que el acuerdo fue no de áreas geográficas, ciertamente, sino de zonas personales de influencia: unos dedicados a ganar judíos para la fe en Jesús; Pablo y los suyos a ganar gentiles. En mi opinión, no hay más que un reconocimiento de dos tipos de salvación, pero a la vez la aceptación de que existen dos tipos también de "evangelios" distintos; ninguna de las dos partes tratará de convencer a la otra, sino que se pedirá que dejen de molestarse unas a otras.

Ahora bien, -y también en mi opinión- es importante caer en la cuenta que desde el punto de vista de Pablo, este acuerdo fue presentado por él ante sus conversos de Galacia como que la comunidad madre aceptaba de algún modo su evangelio. Esta aceptación era muy importante para su modo de argumentación teológica en la Carta, tan rompedor, novedoso y si se analiza bien, tan ofensivo para oídos judíos normales.

¡Totalmente de acuerdo! Ya indiqué anteriormente que el pacto no fue nunca cumplido. Las cartas de Pablo muestran hasta la saciedad la continua oposición de los "judaizantes" -al parecer no sólo extremistas, sino "hombres de Santiago" a la causa de su evangelio.

Conclusiones a la explicación del texto de Gálatas 2,1-10

Parecen convincentes los argumentos que apuntan sobre todo a que Pablo o bien no se enteró jamás de la existencia de ese "decreto" del "Concilio", o lo ignoró conscientemente.

Esto cambia las perspectivas señaladas por mí sobre que fue Pablo el que llevó el "decreto" a Antioquía. Rectifico, pues, mi opinión en este punto.

De hacer caso al fondo de la cuestión aportado por Lucas, el acuerdo -sea como fuere- alcanzado por los dos grupos en litigio en Jerusalén (autoridades de la comunidad/Pablo-antioquenos) resultó notablemente decisivo para la historia del cristianismo ulterior, puesto que -como también indicamos, sea verdad o no el traslado a la ciudad de Pella (al otro lado del Jordán en tierras de la antigua Perea hoy Jordania) de la comunidad judeocristiana en el año 66 d.C.- lo cierto es que se asentó la admisión de los gentiles en la Iglesia, cuando pasada la guerra judía, la iglesia madre de Jerusalén quedó prácticamente borrada del mapa.

Entonces quedó como grupo absolutamente hegemónico dentro del cristianismo naciente el antioqueno/paulino. La

misión a los paganos fue poco a poco afianzándose y consiguiendo grandes éxitos.

Personalmente, cuando considero la teología paulina en comparación con otras que poseía el cristianismo primitivo, veo que necesariamente la visión paulina tenía que triunfar, pues era la que "mejor producto" ofrecía en el duro y competitivo "mercado" religioso del Mediterráneo oriental y central en el siglo I de nuestra era. Algún día debemos reflexionar sobre las causas del clamoroso éxito de la concepción paulina de la figura y misión de Jesús.

Por ahora basta decir que lo cierto es que a finales del siglo I la iglesia cristiana –sin haber dejado nunca la misión a los judíos y sin haber dejado tampoco de conseguir adeptos entre ciertos judíos de la diáspora- llegó a estar compuesta básicamente por conversos procedentes del paganismo y se fue separando nítidamente de su matriz judía.

En mi opinión, tal separación **se hizo totalmente efectiva cuando se publicó y difundió el Evangelio de Juan**, que presentaba a sus lectores con toda claridad un Jesús totalmente divino, el Verbo eterno de Dios. La separación se consumó definitivamente porque los judíos no fueron capaces de asimilar esta concepción: un ser humano y a la vez Dios era demasiado para el estricto monoteísmo judío. En mi opinión también la tendencia de Evangelio de Juan fue avanzada ya por el Evangelio de Marcos y sus seguidores, Mateo y Lucas, y había preparado el terreno para el rompimiento.

De la mano de nuevo de Senén Vidal (obra citada: *Pablo. De Tarso a Roma*, Sal Terrae 2008, p. 79) recalcaremos que a pesar de la impresión que se obtiene de la lectura de Hch 15, los problemas entre judeocristianos y "antioqueno/paulinos" no quedaron resueltos definitivamente. Tres cuestiones candentes aparecieron sobre todo después de la asamblea/concilio de Jerusalén y el acuerdo entre las autoridades-antioquenos:

1. **No se resolvió la cuestión de la vida en común de judeocristianos y paganocristianos.** Ejemplo fue el incidente de Antioquía (Gál 2,11-14, tantas veces mencionado).

2. No se resolvieron los conflictos que habrían de surgir **cuando se encontraran en un mismo lugar los dos tipos de misión que suponían dos tipos de salvación distintos y dos teologías distintas.** Éste fue el choque que dibuja la Carta a los gálatas y que dio origen a la elaboración técnico-teológica de la doctrina paulina de la llamada "justificación/salvación por la fe" en Jesús y no por observar las obras exigidas por la ley de Moisés. Esta teología más desarrollada fue la que generó la idea de la substitución de la "circuncisión carnal" por otra circuncisión "espiritual" (Flp 3,2-3: "los

verdaderos circuncisos somos nosotros, los que damos culto según el Espíritu de Dios”).

3. El tercer problema fue la reacción posterior del “ala dura” de la iglesia de Jerusalén, en mi opinión la mayoría, pues hizo que la asamblea fracasara. Fue esa mayoría la que no aceptó llegar a un acuerdo en el “Concilio”, ni tampoco debieron de aceptar el convenio entre sus dirigentes y Pablo. Cuando éste escribió la Carta a los gálatas, ya se habían quizá apoderado los del ala dura del conjunto de la comunidad jerosolimitana; da toda la impresión, leyendo las cartas de Pablo, que habían convencido a Santiago y que se habían lanzado a una ofensiva generalizada contra Pablo.

A todo esto ayudaba el que la iglesia madre vivía en Jerusalén, en el centro de esa zona de muy alta temperatura mesiánica que iba a conducir en poco tiempo al gran enfrentamiento, desastroso, contra Roma. Era muy lógico que cultivaran una teología y un pensamiento sobre Jesús muy judío.

En conclusión: mi ensayo de exégesis de este texto, no tan fácil como aparenta, de Gál 2,1-10 me lleva a pensar que

- Entre el judeocristianismo y el antioqueno-paulinismo había una **diferencia sustancial e inconciliable de teologías.**
- **Que hubo un acuerdo, ciertamente;** pero no entre el grupo, quizá más amplio de lo que sospechamos y que formaba la parte judeocristiana del Concilio en Jerusalén, sino sólo entre sus dirigentes y Pablo-antioquenos.
- Que este acuerdo **no se cumplió nunca plenamente por parte judeocristiana,** sino cada vez menos.
- Que Pablo, cuando rememora el acuerdo en la Carta a los gálatas, se ha distanciado de esos dirigentes, tanto de Pedro como de Santiago.
- Que el acuerdo fue de tolerancia, de no agresión, de aceptar dos modos de salvación –cosa que el judaísmo helenístico había admitido de algún modo hacía tiempo-, pero **de ningún modo fue un acuerdo de teologías, de unidad de pensamiento y de verdadera “comunidad”.**
- Que el “decreto” del “Concilio” o no existió nunca, o bien si existió – que es mi opinión-, **fue un acuerdo entre personalidades, no entre grupos.** Lucas lo presenta –en contra del testimonio de Pablo– como un decreto “conciliar”, pero que este hecho que no se corresponde a la historia se explica por el ánimo lucano a dejarse llevar por sus tendencias teológicas previas.
- Finalmente, no se puede afirmar que el “Concilio” de Jerusalén se aceptara la propuesta de Pablo de que “los gentiles pueden tener acceso al Dios universal de Israel sin necesidad de circuncidarse

previamente y sin tener que obligarse previamente a los para ellos extraños preceptos judíos sobre la pureza, alimentos y sábado de la halakhá, las obras de la Ley". Ello se deduce del hecho de que el Concilio como tal fue un fracaso y no aceptó nada: Pablo indica que el acuerdo fue sólo entre dirigentes.

La mujer sirofenicia.

Una vez concluido nuestro breve análisis del texto clave de Gálatas 2,1-10, nos detenemos en el último punto que abordamos al tratar de los rasgos generales de la teología básica del judeocristianismo: el alejamiento de los gentiles por parte de los judeocristianos. Esta postura no era más que un seguimiento de lo que había hecho Jesús al respecto, tal como puede ilustrarse por el ejemplo de la mujer sirofenicia. El texto, bien conocido, es el siguiente:

24 Y partiendo de allí, se fue a la región de Tiro, y entrando en una casa quería que nadie lo supiese, pero no logró pasar inadvertido, 25 sino que, en seguida, habiendo oído hablar de él una mujer, cuya hija estaba poseída de un espíritu inmundo, vino y se postró a sus pies. 26 Esta mujer era pagana, sirofenicia de nacimiento, y le rogaba que expulsara de su hija al demonio. 27 El le decía: «Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos.» 28 Pero ella le respondió: «Sí, Señor; que también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños.» 29 El, entonces, le dijo: «Por lo que has dicho, vete; el demonio ha salido de tu hija.

Una vez concluido nuestro breve análisis del texto clave de Gálatas 2,1-10, nos detenemos en el último punto que abordamos al tratar de los rasgos generales de la teología básica del judeocristianismo: el alejamiento de los gentiles por parte de los judeocristianos. Esta postura no era más que un seguimiento de lo que había hecho Jesús al respecto, tal como puede ilustrarse por el ejemplo de la mujer sirofenicia. El texto, bien conocido, es el siguiente:

24 Y partiendo de allí, se fue a la región de Tiro, y entrando en una casa quería que nadie lo supiese, pero no logró pasar inadvertido, 25 sino que, en seguida, habiendo oído hablar de él una mujer, cuya hija estaba poseída de un espíritu inmundo, vino y se postró a sus pies. 26 Esta mujer era pagana, sirofenicia de nacimiento, y le rogaba que expulsara de su hija al demonio. 27 El le decía: «Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos.» 28 Pero ella le respondió: «Sí, Señor; que también los perritos comen bajo la mesa migajas de los niños.» 29 El, entonces, le dijo: «Por lo que has dicho, vete; el demonio ha salido de tu hija.» 30 Volvió a su casa y encontró que la niña estaba echada en la cama y que el demonio se había ido (Mc 7,24-30).

Los estudiosos discuten si este pasaje corresponde con toda exactitud

a un evento de la vida de Jesús, o bien si sólo es histórico en cuanto a su sustancia. Para nuestro propósito no es necesario entrar ahora en esta discusión. Lo cierto es que los argumentos en contra de la posible autenticidad se dirigen a que el entorno del incidente –se argumenta- es judeocristiano y que la actitud mostrada por Jesús se corresponde con la que tenían los seguidores judeocristianos de éste tras su muerte. Por tanto, este tipo de argumentación confirmaría en todo caso el punto de vista que deseamos destacar: cuál fue la actitud del judeocristianismo frente a los gentiles.

Pero sea de ello como fuere, el pasaje ilustraría a la perfección la distancia de los judeocristianos respecto a los paganos (motejados como “perrillos”: griego *kynária*). Pienso, sin embargo, que la sustancia de lo que se cuenta de Jesús en este pasaje es histórica, porque casa muy bien con el conjunto de la imagen del Nazareno. En mi opinión –y en la de muchos otros- tal actitud poco amable al principio con los paganos se basa en un hecho real en sustancia de la vida de Jesús. El que el Maestro, al final, atendiera la petición de la madre suplicante pagana no quita nada a la distinción neta que el incidente establece –por medio de palabras de Jesús- entre judíos (judeocristianos luego) y paganos en perjuicio de estos últimos.

Y lo que nos importa: **¿cómo podría justificarse con recuerdos de Jesús la actitud de la teología de Pablo dirigida expresamente a los paganos?** Solamente si se interpretan otras posibles actitudes en un sentido positivo –y dudoso- olvidando el recuerdo claro de este episodio protagonizado por el Nazareno.

hay que felicitarse que Marcos sea tan honesto que recoja incluso hechos de Jesús que en apariencia no le convendrían para su propósito.

Respondemos a la cuestión: podemos pensar que si en una primera lectura –desde el punto de vista de la época de composición del Evangelio- esta perícopa parece desventajosa, podrían consolarse los lectores con la seguridad de que al final Jesús accedió a la curación de una pagana. Eso indicaba que había para ellos un puesto en la Iglesia, aunque menor en principio. Y les indicaba también que era preciso tener fe en el mesías salvador para lograr ser salvados. Es posible que estas dos perspectivas positivas bastaran a Marcos para recoger la anécdota.

Hay al menos otros dos pasajes importantes en los evangelios que muestran esta actitud negativa de Jesús respecto a los gentiles. El primero, de Mateo, 10,5-6, en el que Jesús envía a los Doce a predicar la venida del Reino. Y les dice:

5 «No toméis camino de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos;6 dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel.7 Id proclamando que el Reino de los Cielos está cerca”.

En la parábola de los invitados al banquete (Lc 14,16-24/Mt 22,1-14) hay un añadido de Mateo que dice:

“11 «Entró el rey a ver a los comensales, y al notar que había allí uno que no tenía traje de boda, 12 le dice: “Amigo, ¿cómo has entrado aquí sin traje de boda?” El se quedó callado. 13 Entonces el rey dijo a los sirvientes: “Atadle de pies y manos, y echadle a las tinieblas de fuera; allí será el llanto y el rechinar de dientes.” 14 Porque muchos son llamados, mas pocos escogidos»”.

Muchos comentaristas han visto en este añadido de Mateo una reflexión de los judeocristianos, que eran mayoría en la comunidad para la cual el evangelista escribía. Éstos se preguntarían con inquietud si los paganos –aludidos en la parábola en los que no tenían el vestido de bodas adecuado- eran o no dignos de ser miembros de la Iglesia.

Dejamos la cuestión abierta. Sea como fuere, Mt 7,6 recoge un dicho de Jesús tremendo:

“No deis a los perros lo que es santo, ni echéis vuestras perlas delante de los puercos, no sea que las pisoteen con sus patas, y después, volviéndose, os despedacen”.

Es bien sabido que “cerdo/puerco” se aplicaba por los judíos de la época de Jesús a Roma y los romanos, o a otros paganos no israelitas, al igual que “perro”. Esto lo hemos visto ya en esta misma postal. No parece haber muchas dudas de lo que pensaba Jesús sobre los paganos.

Por consiguiente: estas palabras de Jesús (Mt 22,22-14 y 7,6) recogidas solamente por Mateo reflejan, por un lado, la prevención de Jesús ante los gentiles, y por otro la idéntica prevención de los judeocristianos (que recogen la anécdota) ante la llegada de gentiles a la comunidad mesiánica de creyentes en Jesús, los que se iban a salvar.

Al mismo tiempo –y esto es importante- el haber recogido esta anécdota refleja también un rasgo del pensamiento judeocristiano: cómo la existencia de paganos convertidos a la fe de Jesús en su propia comunidad no impedía que los seguidores de éste continuaran totalmente apegados al núcleo de su fe judía.

Lo que distinguía a los judeocristianos de los demás judíos era, en principio, sólo que creían que el mesías había llegado ya. Por sí mismos -pienso- no se habrían lanzado a evangelizar a paganos, como tampoco lo hizo Jesús; eran otros –con cierto disgusto suyo- y con otra teología distinta, abanderados por Pablo, los que lo hicieron.

Jesús mesías y cómo

continuamos con los **rasgos básicos de la teología del judeocristianismo (V).**

Otro punto importante de la teología judeocristiana ha sido incoado anteriormente: el judeocristianismo confirmó rápidamente ante sus contemporáneos judíos que veía en Jesús al mesías de Israel.

Aunque para algunos investigadores subsistan las dudas sobre si Jesús se consideró a sí mismo mesías, parece más razonable -creo- pensar que fue así, al menos al final de su vida. Ello explicaría que la comunidad judeocristiana no tuviera la menor duda al respecto, pues como dijimos su fe se basaba en recuerdos inmediatos de Jesús. Que Jesús se hubiera considerado a sí mismo mesías de Israel explicaría también el pasaje de Lc 24, ya citado:

"Nosotros esperábamos que sería él el que rescataría a Israel" (v. 21) y el texto de Hechos 1,6:

"Los que estaban reunidos le preguntaron: «Señor, ¿es en este momento cuando vas a restablecer el Reino de Israel?»".

Esta creencia en Jesús como mesías, muy bien enraizada, aclara también que Pablo, en sus cartas a sus conversos procedentes del paganismo, emplee en griego el vocablo *Christós*, "ungido", "mesías", sin explicación alguna, como si se tratara de su nombre. Naturalmente, Pablo sería entendido por sus primeros conversos, los paganos "temerosos de Dios" o amigos del judaísmo, que necesitaría poca o ninguna explicación.

Luego, para los nuevos convertidos, el vocablo pasó casi a ser un nombre propio "Jesucristo" y comenzó a vaciarse de su primitivo contenido ligado totalmente al destino mesiánico de Israel en esta tierra. Y como decimos, el que Pablo emplee el vocablo sin más impulsa a creer que la unión de Jesús con mesías era muy antigua: procedía al menos de la primera teología judeocristiana que Pablo ciertamente recibió.

¿Les fue difícil a los judeocristianos seguir creyendo en Jesús como mesías a pesar del fracaso aparente de éste en la cruz?

Es sabido que para muchos judíos el que un mesías muriera, y además de las maneras como murió Jesús, podía ser un argumento en favor de que era un falso mesías.

Aunque esto pudiera ser así, pienso que **al judeocristianismo no le costó mucho seguir manteniendo su creencia de Jesús como mesías ante sus connacionales**. Primero, porque como hemos visto, unieron su aparente fracaso con la idea de un plan divino de que convenía que así fuera y pensaron que Jesús era "el siervo de Yahvé". Jesús había muerto "de acuerdo con las Escrituras" (Lc 24,25-27; Hch 8,26-39).

Y segundo, porque a los ojos de muchos judíos, probablemente, **el que Jesús hubiera muerto en la cruz como un ajusticiado por los romanos**, por oponerse real o pretendidamente al "orden y ley" del Imperio, **era todo un honor**. Podían verlo con buenos ojos.

Ciertamente: para muchos judíos patriotas esa muerte en cruz no era un deshonor, sino una honra: colocaba a Jesús entre las filas de los héroes nacionales que habían fallecido ejecutados por los romanos precisamente por haberse puesto del lado de Israel. Morir a manos de romanos que oprimían a Israel, era para muchísimos judíos considerar a Jesús un mártir; significaba añadirlo a la lista de los héroes judíos que habían dado su vida por defender la tradición de los antepasados.

Por último, pensarían los judeocristianos que si Jesús había sido exaltado y vindicado por Dios resucitándolo, eso significaba **que seguía teniendo la misma misión de mesías**. Es decir que Dios lo había resucitado no precisamente para que dejara de serlo. Tendría que volver a la tierra para completar la misión de mesías, puesto que no había podido llevar a buen término su tarea: "No había restaurado la realeza de Israel".

Ahora bien, esta vuelta a la tierra no significaría que Jesús tornaría para tener las mismas fuerzas y propiedades que poseía antes de morir (y resucitar). La fe judeocristiana nunca pensó al parecer que la resurrección había sido decidida por Dios para que Jesús volviera a la tierra en las mismas condiciones. De ningún modo: volvería con todo el poder otorgado por Dios tras su exaltación.

Probablemente el primer deber de la fe judeocristiana era orar para que esa venida/vuelta de Jesús aconteciera cuanto antes. Y si pensaban que se debía instaurar por fin el reino de Dios no sería muy osado pensar que ante los ojos de los romanos esos judeocristianos que seguían pensando en un Jesús mesías tuvieron que ser sospechosos de querer y desear -al menos indirectamente- que el imperio de los romanos en Israel llegara a su fin.

En síntesis: desde estas perspectivas de una muerte de Jesús "según un plan divino expresado en las Escrituras", los judeocristianos debían de pensar sobre Jesús en

- 1) Una muerte honorable por la tradición de Israel a manos de enemigos execrables.
- 2) En una vuelta gloriosa de Jesús para cumplir su tarea mesiánica
- 3) En que todas las dificultades que podían tener los contemporáneos judíos respecto al muerte en cruz de Jesús podían disiparse. Ello explica por qué los Hechos de los apóstoles hablan del gran número de judíos, incluidos sacerdotes y fariseos, que abrazaron la fe en Jesús en Jerusalén. Y si, además, los recuerdos de Jesús y la fe en él no eran impedimento alguno para seguir siendo absolutamente fieles a la ley de Moisés y al Templo, mejor que mejor.

Es muy **difícil ver** que en este "evangelio" del judeocristianismo -es decir en esta proclamación sobre Jesús- **ocuparan los paganos algún puesto importante**. Más bien ninguno, al menos que se

hicieran judíos, por la aceptación plena de la Ley, o que se contentaran con lo que dijimos que era a ojos judíos una salvación de segundo grado, si cumplían las "leyes de Noé" (Génesis 9).

Hay algunos investigadores que sostienen que cuando Pablo hablaba de una manera peyorativa del conocimiento del Jesús terreno "según la carne" (2 Corintios 5,16), lo hacía como una muestra de desacuerdo con el "evangelio" de estos seguidores inmediatos de Jesús, concentrados en Jerusalén (y en menor número en Galilea). Ciertamente era un "evangelio" basado en el conocimiento que testigos oculares habían tenido de la vida terrena e histórica de Jesús, pero -según Pablo- estos testigos no habrían sabido captar en profundidad cómo había sido -y era- el personaje Jesús. Su interpretación propia sí lo captaba.

Seguiremos con ulteriores precisiones a esta teología del judeocristianismo, en concreto si consideraban a Jesús Dios u simplemente un hombre. Y si Jesús estaba ya en el ámbito de lo divino... ¿en grado de qué estaba?

Jesús, ¿hombre o Dios?

Al tratar la teología básica del judeocristianismo (VI), basada – creemos- en los recuerdos más inmediatos posibles de Jesús, nos preguntamos hoy si estos cristianos mesianistas de Jerusalén y Galilea consideraban a Jesús un mero hombre o, por el contrario, pensaban que también era Dios.

Una primera respuesta nos la proporciona Lucas en su tan mencionado capítulo 24 de su Evangelio. Ocultando su personalidad, pregunta el Resucitado, a sus propios discípulos camino de Emaús:

"17 El les dijo: « ¿De qué discutís entre vosotros mientras vais andando?» Ellos se pararon con aire entristecido. 18 Uno de ellos llamado Cleofás le respondió: « ¿Eres tú el único residente en Jerusalén que no sabe las cosas que estos días han pasado en ella?» 19 El les dijo: « ¿Qué cosas?» Ellos le dijeron: «Lo de Jesús el Nazoreo, que fue un profeta poderoso en obras y palabras delante de Dios y de todo el pueblo".

El pasaje me parece nítido: sus discípulos veían en Jesús a un profeta, un mero hombre, aunque en contacto con Dios y heraldo suyo. Según Lucas, el que lo consideraran así, no era dificultad alguna para que luego los discípulos, reflexionando un poco tras la enseñanza de Jesús a partir de las Escrituras, admitieran con gozo el hecho de la resurrección, porque quien lo resucitaba era Dios.

Esta concepción es expresada por **Pedro, en su segundo gran discurso ante el pueblo de Jerusalén**. El primero había sido en Pentecostés; el segundo cuando se dirigía al Templo pero se vio rodeado por las muchedumbres agolpadas junto a él, porque en

nombre de Jesús había curado a un tullido (capítulo 3). Según Lucas, les habló así:

[...] 15 Dios lo resucitó (a Jesús) de entre los muertos, y nosotros somos testigos de ello [...] 17 «Ya sé yo, hermanos, que obrasteis por ignorancia, lo mismo que vuestros jefes. 18 Pero Dios dio cumplimiento de este modo a lo que había anunciado por boca de todos los profetas: que su Cristo padecería.

Jesús, pues, era un profeta de Dios, según Pedro, no Dios mismo. Y que un profeta fuera resucitado por Dios de entre los muertos para cumplir su misión de orden escatológico era una idea –al parecer normal entre los judíos de la época. Los Evangelios mismos nos ofrecen la prueba de que podía ser así.

En efecto, Herodes Antipas, tras degollar al Bautista, pensó que Jesús no era más que Juan vuelto a la vida y que le seguía molestando (Mc 6,14). Muchos judíos pensaban que Elías había vuelto a la vida reencarnándose, por así decirlo, en Juan Bautista (Mc 9,11-12).

Que Jesús era un mero hombre lo había puesto ya de relieve el mismo Pedro en su primer discurso, en Pentecostés, según Lucas, Hechos 2, donde explica la efusión extraordinaria del Espíritu porque “estaban en los últimos tiempos”, es decir, poco antes del fin del mundo (v. 17):

“22 «Israelitas, escuchad estas palabras: A Jesús, el Nazoreo, hombre acreditado por Dios entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis [...] 24 a éste, pues, Dios le resucitó librándole de los dolores del Hades...

«Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado»”.

Este pasaje es diáfano a mi entender.

1. El texto llama a Jesús “**nazoreo**” (en éste y en otros pasajes se fundamenta la discusión si Jesús era un nazir..., o si la opinión de que no había nacido en Nazaret es secundaria, temas en los que no vamos a entrar ahora).

2. **Jesús es un mero hombre.** Es Dios quien lo acredita. Es Dios quien milagros a través de él. Es Dios quien lo resucita (también en Hch 3,15, como hemos visto)

3. Jesús era un **profeta**.

4. David profetizó que resucitaría.

5. **Es Dios quien lo que exalta al cielo y lo sienta a su derecha.**

6. Jesús recibe de Dios el Espíritu Santo; esto es un don, que él no posee por sí mismo.

7. Es Dios quien allanará su vuelta a la tierra para concluir su misión, acabando con sus enemigos.

8. El crucificado **ha sido constituido "Señor y Mesías** ("Christós)" por Dios mismo.

9. La mención especial del mesianismo indica en Pedro su creencia de que Jesús acabará, muy pronto, cumpliendo la misión que le había encargado el Padre.

He comentado este texto del modo siguiente en la Guía para entender el Nuevo Testamento (Trotta, Madrid, 3ª ed. 2008) p. 232:

El tenor de las expresiones de Pedro en los Hechos que acabamos de citar da a entender que, para la comunidad de los primeros momentos, Jesús durante su vida terrena había sido al fin y al cabo un mero hombre, excepcional y taumaturgo, sí, profeta y proclamador de la venida del Reino, sí, pero un ser humano como los demás.

Gracias, sin embargo, a su resurrección por la acción divina, ese hombre había sido exaltado al rango de "señor y mesías", que por fin iba a terminar su misión. Pertenecía ya de algún modo al ámbito de Dios, era su ayudante, como podían serlo en el imaginario judío Elías, el profeta Henoc o Melquisedec (Epístola a los hebreos).

Transcurrido el tiempo que la divinidad estimara oportuno, este mesías vendría como ungido de Dios y juez mesiánico a juzgar a las doce tribus de Israel, es decir, a instaurar el Reino. Entonces comenzaría el gobierno de Dios sobre Israel.

A pesar de contener elementos novedosos como la muerte del mesías, esta perspectiva podía ser aceptable para cualquier judío de aquellos años ya que era evidente que la divinidad, tan lejana, no actuaría por sí mismo para instaurar su reinado, sino a través de ayudantes especiales.

El recuerdo de este de "mesías que ha de venir" junto al de "señor" como apelativos de Jesús se conservó en la invocación escatológica "Ven señor (Jesús)", que se pronunciaba en arameo, Maranathá, como testimonia el mismo Pablo, aunque escribe siempre en griego (1 Cor 16,22).

Pero ¿qué significaba "Señor" para los judeocristianos? Al parecer, no todo quedaba en la consideración de Jesús como mero hombre. El judeocristianismo pensó enseguida –a tenor de ciertas ideas judías sobre personajes **semicelestiales** que había en la época- que Jesús era uno de ellos. Es decir, algo más que un hombre, sin dejar de serlo. ¿En qué sentido podía ser Jesús un ente celestial?

Jesús como Señor en el judeocristianismo

Decíamos en la postal anterior que en la teología del judeocristianismo se pensaba que Dios al resucitar a Jesús y haberlo situado a su diestra en el cielo lo había constituido "Señor y mesías". ¿Cómo se entendía que el Jesús resucitado y exaltado fuera "Señor" por voluntad de Dios?

Es sabido que en el Antiguo Testamento griego (los Setenta) "Señor", sin otro calificativo (como por ejemplo "señor de la casa, etc.") se empleaba en ámbito religioso estricto prácticamente sólo para Dios. Por tanto podría parecer que calificar a Jesús de "Señor", a secas, podría apuntar que ya desde el primer instante los judeocristianos consideraron a Jesús de algún modo "Dios" o "divino".

Esta conclusión, sin embargo, es a todas luces errónea porque **no casaría en absoluto con los datos que hemos ido ofreciendo** en postales anteriores: según los Hechos de los apóstoles, muchos fariseos y sacerdotes abrazaron en seguida la fe en Jesús como mesías, y -dijimos también- que los judeocristianos seguían absolutamente fieles a su religión judía, simbolizada en la Ley, la circuncisión y el Templo, y por tanto al más estricto monoteísmo.

Por tanto: parece absolutamente seguro que los judeocristianos al utilizar el apelativo "Señor" para el Resucitado pensaban en otra cosa diferente: no sostuvieron de inmediato la noción de que, al ser resucitado por Dios, Jesús había sido de algún modo divinizado. Hay que pensar en otra cosa.

En primer lugar: parece hoy día claro -gracias al estudio de los textos judíos de la época o los que la reflejan aunque sean posteriores- que durante la vida terrena de Jesús sus discípulos y las gentes llamaban tranquilamente a Jesús "señor", unas veces con el significado de "maestro", y otras la mayoría, como un signo de respeto, exactamente igual al uso de hoy (Geza Vermes, *Jesús el judío*, Muchnik Editores, Barcelona, 1973, pp. 119-130). Y que este uso **no significaba en absoluto que Jesús fuera divino.**

Esta utilización se recoge en los Evangelios aunque con diferencias. **Marcos y Mateo** aplican a Jesús el título "señor" cuando se refieren a él como taumaturgo, es decir, como hacedor de milagros... entonces su figura aparece como más imponente y lo denominan de ese modo.

Lucas utiliza el título de un modo semejante, pero unas 18 veces en su Evangelio aparece "Señor" en sentido absoluto (igual al uso del Antiguo Testamento) con un tono más elevado. Los comentaristas suelen admitir que en estos casos se trata de una introducción del título por parte del evangelista mismo (es decir, es un uso redaccional), con un tono propio de una teología más desarrollada que implica algo más que una expresión cortés... Lucas da a entender que las gentes tenían un cierto atisbo de que Jesús era algo más que un hombre. Pero estos usos últimos lucanos, como decimos,

pertenecen no a la vida de Jesús sino a la teología posterior que asume el evangelista.

Esto mismo puede decirse del **Evangelio de Juan** en donde "Señor" puede adquirir ya el sentido de "Dios". Pero el Evangelista escribe en torno a los años 95/100 d.C. y tiene a todas luces una teología muy desarrollada. Las palabras que pone en boca de ciertos personajes de su obra, o de Jesús mismo, parecen más palabras del evangelista que del "biografiado".

Por tanto, **una primera aclaración** del uso de "Señor en el discurso de Pedro en Hch 2,36, podría ser afirmar que tal uso fue introducido por Lucas, que lo puso en boca de Pedro, y que su contenido afirmaría ya una noción teológica propia de un estado de la teología puramente cristiana -no la de Jesús- propio de la época de Lucas (hacia el 80/85 d.C.) y no del primer judeocristianismo.

Pero esta solución no convence del todo, ya que en el discurso de Pedro "señor y mesías" aparecen siempre juntos y dan la impresión de **determinarse el uno al otro**. Da toda la impresión también de que no era una fórmula de la teología posterior, sino del judeocristianismo mismo. ¿Cómo, pues, entenderla?

En mi opinión, y basándonos en una serie notable de textos judíos anteriores o más o menos contemporáneos de Jesús -que mencionaremos-, se trata de que muy pronto los judeocristianos empezaron a considerar que Jesús estaba de algún modo situado en el ámbito de lo divino porque era un profeta resucitado por Dios, sin por ello dejar de ser un ser humano por su esencia, y que participaba de ciertos rasgos de la personalidad de algunas figuras señeras del judaísmo a los que les "pasaba" algo parecido.

Los textos a los que me refiero son los que consideran que ciertos profetas como **Henoc y Elías, más Melquisedec** y algún otro más están en el cielo, a la derecha del Padre, que le sirven de ayudantes a Dios para cumplir alguna misión -sobre todo en el futuro y relacionada con el reino de Dios, es decir mesiánicas- y que sin dejar de ser meros hombres tienen un estatus semicelestial: están junto a Dios y destinados a ciertas misiones especiales.

El texto clave sobre Melquisedec como ser humano y a la vez celestial apareció en una de las cuevas de Qumrán y lleva por título 11Q Melquisedec:

"Su interpretación para los últimos días se refiere a los cautivos, de los que dice: 'Para proclamar a los cautivos la liberación... de la heredad de Melquisedec, pues [...] y ellos son la heredad de Melquisedec, que los hará retornar a ellos. Él proclamará para ellos la liberación para librarlos [de la deuda] de todas sus iniquidades.

El texto afirma además, en una parte que no he citado por mor de la brevedad, que **el final del mundo está cerca.**

Por tanto parece que es Melquisedec -como el "**brazo**" de Dios- el que los libera de los lazos de Belial/Satanás,

Obsérvese -y esto importa mucho- que este Melquisedec sigue siendo un ser humano; está en el cielo, junto a Dios, pero es un hombre, ni siquiera un ángel, y Dios le encarga que intervenga en la tierra (para ello ha de volver a ella) con unas funciones que son realmente mesiánicas.

Pienso que este pasaje de entre los Manuscritos del Mar Muerto es **uno de los paralelos más sorprendentes a la concepción que debía de subyacer a una de las dos partes de la formulación de Pedro en Pentecostés: Dios ha constituido al Jesús resucitado mesías.** Éste, como Melquisedec (la Epístola a los hebreos también compara a Jesús con este personaje, aunque en el ámbito del sacrificio/sacerdocio = la cruz como sacrificio único), sigue siendo hombre, pero está en el cielo y **sirve de mano derecha al Altísimo, el cual no actúa nunca, o casi nunca, en la tierra directamente, pues su inmensa trascendencia se lo impide.**

Pienso que este pasaje de entre los Manuscritos del Mar Muerto es **uno de los paralelos más sorprendentes a la concepción que debía de subyacer a una de las dos partes de la formulación de Pedro en Pentecostés: Dios ha constituido al Jesús resucitado mesías.** Éste, como Melquisedec (la Epístola a los hebreos también compara a Jesús con este personaje, aunque en el ámbito del sacrificio/sacerdocio = la cruz como sacrificio único), sigue siendo hombre, pero está en el cielo y **sirve de mano derecha al Altísimo, el cual no actúa nunca, o casi nunca, en la tierra directamente, pues su inmensa trascendencia se lo impide.**

Jesús como Señor/mesías en el judeocristianismo

¿cómo entender que los judeocristianos llamen "Señor" a Jesús resucitado?

Para mí la respuesta no es tajante, directa, sino indirecta y deductiva. Pero algo sí me queda claro: **como no me parece posible adjudicarle un sentido absoluto (Señor = a Dios)** ya que los primeros judeocristianos eran estrictamente judíos monoteístas –para ellos una suerte de "dinidad" o Trinidad habría sido considerada politeísmo; y lo sabemos seguro, pues condenaron intentos parecidos en el seno del judaísmo "ortodoxo" de la época, que discutía sobre "dos poderes en el cielo" = la existencia de un Dios superior y, a la vez, de una suerte de ayudante divino, subordinado a Él, pero divino- no nos queda otro remedio que interpretarlo de una manera "más suave", no tan cargada de sentido, **al estilo de lo que un judío de la época pensaba de Elías, Henoc o Melquisedec:** eran hombres pero a la vez ayudantes calificados de Dios sin dejar de ser humanos, sin embargo.

El proceso y la mentalidad sería análoga a otro fenómeno que se ha podido ver entre los manuscritos del Mar Muerto: se llama también a un personaje con funciones mesiánicas "Hijo de Dios" (4Q246) con un tono muy "elevado" (más que lo normal en el judaísmo), y sin embargo, al autor del pasaje no se le ocurre pensar que este "hijo de Dios" sea en verdad Dios.

Me parece que a Pedro se le ocurre llamar a Jesús "Señor", de una manera análoga a lo que podrían pensar los autores de los Manuscritos del Mar Muerto que escriben sobre personajes humanos semicelestes. Es decir, sin considerar plenamente divino a Jesús. Jesús ha sido dotado por Dios con poderes extraordinarios tras su resurrección..., es considerado como alguien que está "en la órbita" de Elías o Melquisedec o un misterioso "hijo de Dios", que aparece en un pasaje qumránico que aduzco a continuación, pero que **no es Dios de ningún modo**, tal como se entenderá clarísimamente unas decenas de años más tarde en el Cuarto Evangelio:

Comenta Florentino García Martínez (en *Los Manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*

Muy importante es la aparición en este pasaje de un personaje misterioso al que le serán dados los títulos de "hijo de Dios» e "hijo del Altísimo», personaje que "será grande sobre la tierra" y a quien "todos servirán».

Este personaje es descrito con los rasgos del "Hijo del Hombre" del Libro de Daniel, de donde provienen las expresiones "Su reino será un reino eterno» (Dn 7,27) y «su dominio será un dominio eterno» (Dn 7,14) que nuestro autor aplica al protagonista misterioso de su relato, al que considera sin duda alguna como un individuo, un hombre.

Este personaje es presentado también como juez del mundo entero y su dominio se extiende a todo el orbe.

Es cierto que a ninguno de estos personajes llaman "Señor" estos textos judíos de los que disponemos para hacer comparaciones con los Hechos de los apóstoles, capítulo 2. Ahora bien, suponer que Pedro dio el paso desde un "Jesús dotado por Dios con enormes poderes" a un Jesús "Señor, aunque con un significado limitado en cuanto a su pertenencia al ámbito de lo divino", creo que no es una exageración, sino una hipótesis plausible.

En síntesis: creo percibir en el discurso de Pedro -tal como lo transmite Lucas en los Hechos de los apóstoles- los inicios, aún muy judíos, de una consideración de Jesús "muy elevada". Con otras palabras: se están poniendo las bases para lo que luego se denominará "alta cristología" (Jesús = a Dios), pero sólo las bases... En ello Pedro no supera lo que pensaba el judaísmo más "avanzado" de la época, tanto en Qumrán como fuera de este ámbito

Teología básica de los judeocristianos. Conclusión

1. Es muy probable que los primeros discípulos de Jesús fueran los que mantuvieron los recuerdos más frescos del Maestro, puesto que entre ellos, en la comunidad de Jerusalén, vivían gentes que habían conocido directamente a Jesús. Por tanto, indirectamente, de su teología -con los debidos filtros, puesto que Jesús ya había muerto, y la personalidad de los muertos queda siempre sublimada- se puede vislumbrar lo que Jesús pensaba sobre su misión.

2. Parece también que esos primeros discípulos **no veían nada en su fe en Jesús que les sirviera de obstáculos para seguir viviendo como judíos**, para ir al Templo y para participar de la vida religiosa en general de su pueblo. Lo único que los distinguía de otros judíos era su creencia de que Jesús era el mesías, y que éste ya había venido. No hay nada en esta teología del judeocristianismo nada, absolutamente nada, que suponga una "superación", o un "quebrantamiento" del judaísmo, tan plural en su ideología, del siglo I de nuestra era. **No consideraron Dios a Jesús.**

Algunos investigadores, al estilo de S. G. F. Brandon, R. Eisler y otros (en total unos 300 y pico desde Herrmann Samuel Reimarus, a finales del siglo XVIII) han insistido en que los judeocristianos acabaron participando también por motivos ideológicos de las ansias políticas - y militares- de liberación de Israel frente a los romanos y que finalmente abrazaron la ideología celota.

Es éste un terreno muy discutido desde la reacción al opúsculo del mismo Reimarus en 1768, por lo que no voy a entrar aquí. Personalmente estoy poco convencido de la tesis que proclama esta unión y que hace perecer a la comunidad de Jerusalén durante el sitio de esta ciudad en el año 70. Pero tampoco me convence la tesis contraria que -siguiendo a Eusebio de Cesarea- proclama que la comunidad cristiana se salvó y huyó a la ciudad transjordana de Pella, siguiendo las indicaciones de una revelación divina.

Así que este asunto lo podemos dejar aparcado de momento, aparte de que tampoco es esencial para describir los rasgos de la teología básica del judeocristianismo.

3. El escándalo de la muerte de Jesús fue resuelto por medio del recurso a las Escrituras, como ya hemos explicado en una postal anterior: Jesús era el siervo de Yahvé y la muerte estaba incluida en su suerte..., pero también la resurrección. Además, esta última creencia tenía el apoyo general en el pensamiento de las gentes piadosas judías de que algunos grandes profetas como Henoc y Elías no habían muerto. Que Jesús resucitara se enmarcaba con gran facilidad en este cuadro. Pero, repito, sin pasar de ahí.

4. Parece también que otro aspecto característico de la iglesia de Jerusalén fue la idea de que **nunca pensaron que podían contentarse con esperar pasivamente el retorno de Jesús**

mesías sin hacer otra cosa que rezar en el Templo "por la liberación de Israel". Del relato de los Hechos de los apóstoles se deduce que los judeocristianos estaban convencidos de que debían proclamar ante sus connacionales judíos su fe en Jesús mesías, que el pueblo de Israel al completo debía prepararse para la vuelta de Jesús, momento en el que iba a dar cumplimiento a su misión de establecer el Reino. Aunque esperaban pronto esa venida de Jesús, sintieron la necesidad de "evangelizar" sobre ella a sus compatriotas judíos.

También a tenor de los Hechos de los apóstoles, parece que los judeocristianos de Jerusalén **pusieron todos sus bienes en común** pensando que la espera de la parusía de Jesús sería breve. Su organización comunitaria se fundó sobre tres "columnas": Pedro, Juan y Santiago. No sabemos exactamente el porqué, pero lo cierto es que los dos primeros desaparecen pronto de la escena. Pienso que es muy probable que Pedro desapareció ya por iniciativa propia -tras el incidente de Antioquía- o bien porque fuera enviado por la comunidad pasó a Alejandría.

Allí dio los primeros pasos en la predicación sobre Jesús a la enorme comunidad judía de la ciudad (la tradición posterior habla más bien de Marcos, discípulo de Pedro, como primer evangelizador de la ciudad; véase la obra de Jorge Juan Fernández Sangrador, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría* [Colec. "Plenitudo Temporis"], Universidad Pontificia, Salamanca, 1994), y luego es muy probable que pasara a Roma, quizá tras un éxito sólo moderado en Alejandría. De Juan la tradición, muy repetida en los Hechos apócrifos de los Apóstoles, sólo sabe que fue a la ciudad de Éfeso. Lo cierto es que Santiago, "el hermano del Señor", quedó como jefe único.

Y 5. Como escribí anteriormente, estoy convencido de que **la predicación a los paganos no desempeñó papel alguno en esta comunidad jerusalémica**. Y también que cuando llegaron las noticias de que Pablo predicaba un "evangelio" propio, cuya lógica era universalista y que por tanto podría pensarse que iba a acabar con los privilegios del pueblo de Israel, se opusieron enérgicamente a él, como cuenta no sólo Pablo en persona, sino también el Pablo de los Hechos de los apóstoles:

se introducirán entre vosotros lobos crueles que no perdonarán al rebaño; 30 y también que de entre vosotros mismos se levantarán hombres que hablarán cosas perversas, para arrastrar a los discípulos detrás de sí.

Pienso que este pasaje -leído desde el punto de vista de un cristiano paulino como es "Lucas"-nos indica al menos que los "lobos crueles" estaban en Jerusalén, que eran la mayoría, y que iban a exigir a Pablo que diera muestra de un judaísmo de tal calibre -votos de nazireo- que a sus ojos podría significar como una retractación del "evangelio" que estaba predicando entre los gentiles.

Para las postales siguientes nos aguarda la tarea de hacer una síntesis de la teología paulina, de compararla a su vez con este resumen del judeocristianismo, de observar dentro de qué campo podría insertarse la teología del Evangelio de Marcos, el primero en componerse y pauta para los posteriores, y finalmente preguntarse si la manera cómo este Evangelio **presenta los recuerdos de Jesús es aséptica, o si podría acomodarse –de algún modo al menos- al pensamiento de Pablo.**

Pongo un ejemplo de lo que hemos visto: es una hipótesis verosímil que Lucas no nos transmite la verdad cuando afirma del famoso "decreto" de la Asamblea de Jerusalén (Hch 15) que se produjo allí mismo en la reunión, porque debido a las razones expuestas en otra postal es más verosímil pensar que ese "decreto" - si es que se produjo como tal- lo fue después del incidente entre Pablo y Pedro en Antioquía, y que Pablo no tuvo nunca conocimiento de él...

Por tanto es una hipótesis verosímil que no se puede hacer un caso absoluto a Lucas en lo que dice en los Hechos de los apóstoles, más verosímil que la contraria: creerle siempre al pie de la letra. Hay que examinarlo todo con lupa. Pero a la vez afirmo que no se puede "tirar por la ventana" sin más lo que dice Lucas siguiendo a algunos hipercríticos. Hay que ser prudentes y aceptar en lo posible de lo que él dice, salvo poderosas razones en contra, y cuanto más se pueda aceptar, mejor.

Fundamentos básicos de la teología paulina

que para las postales siguientes nos aguardaba la tarea de hacer una síntesis de la teología paulina, y de compararla a su vez con la síntesis ya hecha del judeocristianismo. Y todo con la finalidad de observar más tarde dentro de qué campo podría insertarse la teología del Evangelio de Marcos. Para esta nueva síntesis asumo y acomodo material tanto de la *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 3ª ed. 2008, capítulo "Pablo de Tarso", 266-302, como del libro colectivo, editado por mí, *Biblia y helenismo, capítulo "El cristianismo en la religiosidad de su tiempo"*, en especial la sección dedicada a Pablo ("La religión de Pablo de Tarso"), pp. 494-519, Edit. El Almendro, Córdoba, 2006.

Como se ve, los escritos llamémosle confesionales son la mayoría. No deseo bajo ningún concepto que se me pueda tildar de sesgado, pues leo de unos y de otros... sobre todo de los confesionales.

Y vayamos al núcleo directamente: el tema absolutamente básico de la teología paulina puede resumirse en una frase: **el descenso al mundo, en la plenitud de los tiempos y según un plan divino predeterminado, del Salvador**. La salvación del ser humano viene de arriba, de los cielos, pues la acción humana no es en absoluto eficaz para restablecer la amistad con la divinidad rota por el pecado.

Cuando desciende el salvador divino sobre la tierra, no anda observando quién merece ser salvado y quién no. Esto no puede ser así porque significaría por parte de Dios una actitud incomprensible en el creador, pero sobre todo **supondría adscribir a la acción humana algún tipo de eficacia salvadora.** Y no es así porque ello supondría igualmente que el hombre merecería ser salvado por sí mismo.

Así pues, en principio, ningún ser humano está excluido de la salvación. Lo que Dios pide al hombre para rescatarlo del poder separador y aniquilante del pecado es que acepte de corazón que es salvado por Él mismo, por Dios. **Esta aceptación sólo puede realizarse por un acto de fe en la acción divina: la fe supone admitir el plan divino.** Quien lo acepte será salvo, pues instantáneamente se hará participante de los efectos beneficiosos de los actos de salvación del redentor divino descendido a la tierra.

Ahora bien, en contra aparentemente de lo dicho, este acto de fe supone una participación del ser humano en el acto de salvación. Pero **¿es en el fondo verdad esta suposición de una cierta eficacia de la acción humana en la salvación? No; de ningún modo,** porque ese acto de fe es ayudado por la gracia divina que concede gratis y por amor el primer impulso para hacer ese acto de fe.

El descenso del Salvador implica que hay dos ámbitos en el universo: el mundo de arriba y el de abajo. El del cielo, divino, espiritual, el reino de la luz, del que procede la salvación; y el de abajo, material o carnal, el reino de las tinieblas, controlado por el Príncipe de este mundo; pero un ámbito que necesita y puede ser salvo.

Este dibujo del plan de la salvación podría expresarse siglos más tarde como una explicitación de verdades básicas que se plasmarán en algunos artículos del Credo proclamado por los concilios de Nicea y I de Constantinopla (símbolo niceno-constantinopolitano). Este compendio de la fe cristiana, que contiene unos 29 versículos, tiene al principio dos artículos principales:

- El primero profesa creer en un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra.
- El segundo afirma que Jesús es el "cristo" o mesías, hijo real, óptico, de Dios y salvador de la humanidad. Esta salvación se concreta, tras el paso del hombre por la tierra, en la resurrección de los muertos y la vida en el mundo futuro.

La concepción del mundo arriba/abajo, Dios y su Hijo, el envío de este al mundo y la posibilidad de la revelación se enmarca en una concepción del universo y de la posición de la tierra y del cielo en él, que –en lo que a nosotros nos afecta– tiene sus orígenes remotos en Mesopotamia, pero que estaba plenamente vigente entre el pueblo en

general tanto en el Israel del siglo I como en el mundo grecorromano del Mediterráneo oriental.

El mundo antiguo que nos concierne consideraba el universo como dividido en tres grandes zonas: el cielo, la tierra, plana, cuya parte seca está rodeada por las aguas (unos pensaban que era el río "Océano"), y un ámbito inferior, subterráneo y oscuro.

El cielo a su vez, constaba de distintas esferas, normalmente siete, que forman un casquete –imagínese la mitad de una naranja vacía dividida imaginariamente en secciones- que se acopla sobre la tierra, y en cuya cúspide está la divinidad. El cielo está lleno de aire y no es propiamente tangible.

La tierra se imagina como una superficie plana, generalmente cuadrada, seca, que puede tener sus raíces de sustento en una zona inferior, también tangible. La tierra es el centro del universo y sobre ella giran tanto el sol, la luna y el ámbito de las "estrellas fijas" que van dando la vuelta compactamente en el cielo (la bóveda celeste que gira). Los planetas giran un tanto por su cuenta.

El infierno está en la parte más baja de esta zona inferior, a donde no alcanzan las raíces de la tierra. Su entrada se halla en la extrema lejanía, en el occidente, allí donde acaban las aguas. Debajo de él no hay nada.

Este universo es pequeño, "manejable" diríamos y concebible con cierta facilidad. Hay una cierta posibilidad de comunicación entre el cielo y la tierra. Algunos privilegiados por la divinidad pueden gozar de visiones o de raptos del alma y sentir que pueden ir ascendiendo por los siete cielos, hasta llegar a donde Dios quiera y contemplar los "misterios" que Éste desee. Algunos se acercan a la morada divina..., normalmente sin llegar a verla directamente nunca.

En tiempos de Jesús se concebía que la divinidad se mantenía relativamente distante, trascendente, en la cúspide del cielo más alejado. Pero los ángeles hacen función de mensajeros entre lo de arriba y abajo. Por medio de ellos, o por cualquier otro emisario Dios interviene en la historia humana

Para los griegos, no hay problema en que la divinidad tenga hijos "naturales", nacidos algunos de ellos por la unión de un dios y una mortal –normalmente, más raro al revés-. En el ámbito judío de la época de Jesús y Pablo esta posibilidad ni se contempla. Dios es totalmente único y no tiene hijo "directo" alguno. Pero si se mezclan distintas mentalidades, las paganas y la judía, en este universo tan pequeño y manejable, podría caber el envío por parte de la divinidad de un Hijo suyo. Es ésta una posibilidad abierta y sencilla, hasta cierto punto, y que de hecho se dio.

Se comprende perfectamente, pues, que en esta concepción del mundo la revelación de Dios a los mortales, etc., su preocupación por ellos (en la mentalidad judía), etc., el envío de mensajeros, la

comunicación reveladora en suma es perfectamente posible. No se discute ni se plantea la imposibilidad de la revelación.

Esta mentalidad puede adscribirse al Jesús histórico con las debidas cautelas, y desde luego a Pablo de Tarso, ciudadano de dos culturas, la judía y la griega, dentro del Mediterráneo oriental. Tener en cuenta este trasfondo -que hemos delineado muy someramente- es fundamental para entender el núcleo de la teología paulina que se centra en la salvación del hombre, y en concreto del "verdadero" miembro de la alianza que Dios hizo con la humanidad (Noé) y sobre todo y específicamente con una parte de ella (Abrahán y su descendencia).

FUNDAMENTOS SOCIALES TEOLOGIA PAULINA

El núcleo de la teología básica de Pablo de Tarso está orientado hacia la salvación del ser humano fundamentalmente, por varios motivos. Principalmente, como ya hemos dicho en alguna que otra ocasión, el ansia y la angustia por la salvación y la inmortalidad era el tema común, obsesivo diríamos, tanto de la religión grecorromana como de la judía en el siglo I.

Además, Pablo, como judío piadoso, se había incardinado con gusto dentro de la atmósfera apocalíptica judía que estaba convencida de que el fin del mundo estaba muy cerca (1 Tesalonicenses 4), que iba a llegar pronto el momento en el que Dios iba a pedir cuenta de sus desviaciones a la humanidad, iba a acabar con el desorden del mundo presente, y acabaría de una vez con este mundo, o bien lo purificaría de tal modo que -aún manteniéndolo en la existencia- se podía decir que iba a producir unos "nuevos cielos y una tierra nueva".

En líneas generales se sospecha que la mayoría de los "apocalípticos" judíos eran habitantes de las ciudades, no del campo.

a su angustia existencial por el desfase entre lo que Dios deseaba que fuera la humanidad y lo que era en realidad, unían la angustia por lo insalubre, peligroso, molesto e incómodo que era la vida en las urbes de su mundo en ese momento: altísima densidad de población, encerrada en murallas, con pocas posibilidades de crecer; los inmuebles grecorromanos y judíos eran estrechos e insalubres, y cuando la densidad humana es alta, siempre surgen graves problemas sanitarios. La escasez de alcantarillado y de agua, de letrinas y baños públicos (sólo para los ricos) hacía que la higiene fuera casi imposible.

Los cubículos de los edificios de pisos estaban llenos de humo, eran oscuros, a menudo húmedos y siempre sucios.

El olor a sudor, orines, heces y podredumbre lo penetraba todo; el polvo, los desperdicios y la suciedad se acumulaban; y finalmente los insectos campaban a sus anchas. La compañera constante de la suciedad, los insectos y el hacinamiento es la enfermedad La ciudad

grecorromana era un nido de enfermedades infecciosas: siempre fue así en las ciudades.

Es importante caer en la cuenta de que, donde las tasas de mortalidad son muy altas, la salud de los que están vivos es muy precaria. La mayoría de los habitantes de las ciudades grecorromanas debió de sufrir deficiencias crónicas de salud que les causaban dolor y algún grado de incapacidad física, de la cual muchos habrían de morir pronto.

Además, las mujeres en la época grecorromana se vieron especialmente afectadas por las infecciones crónicas resultantes de los partos y abortos. Por ello no es asombroso que la sanación fuera un aspecto central tanto en el paganismo como en el cristianismo primitivo.

Y yo añadiría que no sólo la sanación, sino la salvación en general, el liberarse de este valle de lágrimas era un deseo general. Un ansia inmensa de escaparse de todas las miserias y vivir una vida mejor.

Sólo decir que si la gente era del campo, no de la ciudad, vivía una existencia preocupada prácticamente por subsistir. Los señores y ricos eran pocos; la mayoría la constituían los pobres o los de case media baja, cuya vida no era en absoluta halagüeña. Además, al estar fura de las murallas de la ciudad su *vida podía correr más peligro aún*.

Podríamos continuar, pero bastan estas pinceladas para comprender que no es en absoluto extraño que el paulinismo se obsesionara con la idea de la salvación, como núcleo en torno al cual haría girar su teología básica.